This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

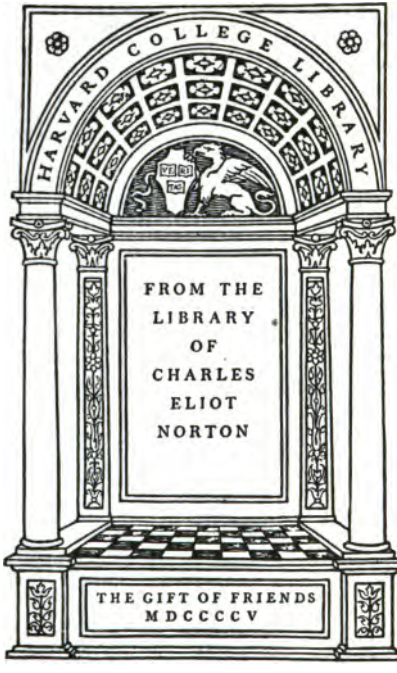
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C 795.3.10


HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE
LIBRARY
OF
CHARLES
ELIOT
NORTON
THE GIFT OF FRIENDS
MDCCCCV

SUMMA

THEOLOGICA.

VESONTIONE. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.

SUMMA
THEOLOGICA
S. THOMÆ AQUINATIS.

TOMUS QUINTUS.

PARISIIS,
LUDOVICUS VIVES, BIBLIOPOLA, EDITOR,
VIA DELAMBRE, 5.
1858.

C795.3.10

JUL. 6 1912

From the Library of
Prof Charles Eliot Norton

45-91
3645
24-F

SUMMA
THEOLOGICA
S. THOMÆ AQUINATIS.

PRIMA SECUNDÆ.

(CONTINUATIO).

TRACTATUS

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

(Continuatio.)

QUÆSTIO LXXX.

De partibus potentialibus justitiæ.

Deinde considerandum est de partibus potentialibus justitiæ, id est de virtutibus ei annexis.

Et circa hoc duo sunt consideranda : primò quidem, quæ virtutes justitiæ annectantur; secundò, considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. Tullius enim enumerat sex (lib. II. *De Inventione*), scilicet : « religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. » Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ, secundùm quam, illatis injuriis, vindicta rependitur, ut ex suprà dictis patet (qu. 61, art. 4). Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

2. Præterea, Macrobius, *Super Somnium Scipionis*, ponit septem, scilicet : « innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem; » quarum plures à Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

3. Præterea, à quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ, scilicet : *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *æquitas* respectu æqualium, *fides* et *veritas* respectu omnium; de quibus à Tullio non ponitur nisi *veritas* (2). Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

4. Præterea, Andronicus peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas, scilicet : « liberalitatem, benignitatem, vindicativam, eugnomosynem, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam. » E quibus etiam Tullius manifestè non ponit nisi *vindicativam*. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

5. Præterea, Aristoteles in V *Ethic.*, ponit *epieikeiam* justitiæ adjunctam, de qua in nulla præmissarum assignationum,

(1) De his etiam suprà, qu. 58, art. 11, ad 1 et 2; et infrà, qu. 122, art. 1, in corp.; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4.

(2) Loco jam indicato, ubi ultimam eam ponit, num. 13 et 36, ac deinceps.

videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

(CONCLUSIO. — Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, sunt virtutes annexæ justitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda : primò quidem, quòd virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant, secundò, quòd in aliquo deficiant à perfecta ratione ipsius. Quia verò justitia ad alterum est, ut ex suprà dictis patet (qu. 58, art. 2), omnes virtutes quæ ad alterum sunt, possunt ratione convenientiæ, justitiæ annecti. Ratio verò justitiæ consistit in hoc quòd alteri reddatur quod ei debetur secundùm æqualitatem, ut ex suprà dictis patet (qu. 58, art. 10 et 11). Dupliciter ergo aliqua virtus *ad alterum* existens, à ratione justitiæ deficit : uno quidem modo, in quantum deficit à ratione *æqualis;* alio modo, in quantum deficit à ratione *debiti.* Sunt enim quædam virtutes, quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primò quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest esse æquale; ut scilicet tantum homo ei reddat quantum debet, secundùm illud *Psalm.* CXV : « Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ? » Et secundùm hoc adjungitur justitiæ *religio,* quæ ut dicit Tullius, « superioris cujusdam naturæ (quam divinam vocant) curam ceremoniamque affert. » Secundò, parentibus non potest secundùm æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* (cap. ult.) : et sic adjungitur justitiæ *pietas,* per quam, ut Tullius dicit, « sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. » Tertiò, non potest secundùm æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosophum in IV. *Ethic.* : et sic adjungitur justitiæ *observantia,* per quam, ut Tullius dicit, « homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. »

A ratione verò debiti justitiæ defectus potest attendi secundùm quòd est duplex debitum, scilicet morale et legale ; unde Philosophus in VIII. *Ethic.,* secundùm hoc, duplex *justum*

assignat. Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum propriè attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est, quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit; et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis: et sic ad hoc debitum pertinet quòd homo talem se exhibeat alteri in verbis et in factis, qualis est; et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut Tullius dicit, « ea quæ sunt aut fuerunt, aut futura sunt, immutata dicuntur. » Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundùm ea quæ fecit: quandoque quidem in bonis, et sic adjungitur justitiæ *gratia*, in qua, ut Tullius dicit, « amicitiarum et officiorum alterius memoria et alterius remunerandi voluntas continetur; » quandoque autem in malis, et sic adjungitur justitiæ *vindicatio*, per quam, ut Tullius dicit, « vis aut injuria et omnino quicquid obfuturum est, defendendo aut ulciscendo, propulsatur. » Aliud verò debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest; quod quidem debitum attendit *liberalitas*, *affabilitas* (sive *amicitia*), aut alia hujusmodi; quæ Tullius prætermittit in prædictâ enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quòd vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis secundùm sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam; sed vindicta, quam quis facit proprio motu (non tamen contra legem, vel quam quis à judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

Ad secundum dicendum, quod Macrobius videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ, scilicet: « declinare à malo, » ad quod pertinet *innocentia*; et « facere bonum, » ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet *amicitia* in exteriori convictu, et *concordia* interiùs; duo verò pertinent ad superiores, scilicet *pietas* ad parentes, et *religio* ad Deum; duo verò ad inferiores, scilicet *affectus* in quantum placent bona eorum, et *humanitas* per

quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isidorus, lib. *Etymolog.*, quòd *humanus* dicitur aliquis, quòd « habeat circa homines amorem et miserationis effectum ; » unde *humanitas* dicta est « qua nos invicem tuemur. » Et secundùm hoc *amicitia* sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosophus tractat in IV *Ethic.* Potest etiam *amicitia* sumi secundùm quòd propriè respicit affectum, prout determinatur à Philosopho in VIII et IX *Ethic.* Et sic ad amicitiam pertinent tria, scilicet : *benevolentia* (quæ hìc dicitur *affectus*), et *concordia* et *beneficentia* (quæ hìc vocatur *humanitas*). Hæc autem Tullius prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *obedientia* includitur in observantia quam Tullius ponit ; nam præcellentibus personis debentur et reverentia honoris et obedientia. *Fides* autem per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum ; *veritas* autem in plus se habet, ut infrà patebit (qu. 109, art. 3). *Disciplina* autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus in quantum est inferior ; potest tamen aliquis superior obligari ut inferioribus provideat, secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam. » Et ideo à Tullio prætermittitur ; potest autem contineri sub humanitate, quam Macrobius ponit. *Æquitas* verò sub *epieikeiâ* vel amicitiâ.

Ad quartum dicendum, quòd in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem. Ad particularem quidem *bona commutatio*, de qua dicit quòd est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens. Ad legalem autem justitiam quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum verò ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur *eugnomosyne*, quasi *bona gnome*, quæ est in talibus directiva, ut suprà habitum est in tractatu de prudentia (qu. 51, art. 4) ; et ideo dicit de ea quòd est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundùm

eam servat, non secundùm legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundùm directionem, justitiæ verò secundùm executionem. *Eusebia* verò dicitur quasi *bonus cultus;* unde est idem quod *religio :* ideo de ea dicit quòd est « scientia Dei famulatûs, » et loquitur secundùm modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*, ut postea dicetur (qu. 81, art. 8). *Eucharistia* autem est idem quod *bona gratia* quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. *Benignitas* autem videtur esse idem cum affectu quem ponit Macrobius; unde et Isidorus dicit, lib. *Etymolog.*, quòd « *benignus* est vir sponte ad benefaciendum paratus et dulcis alloquio; » et ipse Andronicus dicit quòd *benignitas* est habitus voluntariè benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

Ad quintum dicendum, quòd *epieikeia* non adjungitur justitiæ particulari, sed legali; et videtur esse idem cum ea quæ dicta est *eugnomosyne* (quia ista prudenter determinat quid expediat magis; illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut qu. 120 patebit).

QUÆSTIO LXXXI.

De religione, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Et primò, considerandum est de religione; 2° de pietate; 3° de observantia; 4° de gratia; 5° de vindicta; 6° de veritate; 7° de amicitia; 8° de liberalitate; 9° de epieikeia. De aliis autem hîc enumeratis suprà dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia et aliis hujusmodi, et partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione et innocentia; de legispositiva autem in tractatu de prudentia.

Circa religionem verò tria consideranda occurrunt : primò

quidem de ipsa religione secundùm se; secundò de actibus ejus; tertiò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm religio consistat tantum in ordine ad Deum. 2° Utrùm religio sit virtus. 3° Utrùm religio sit una virtus. 4° Utrùm religio sit specialis virtus. 5° Utrùm religio sit virtus theologica. 6° Utrùm religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. 7° Utrùm religio habeat exteriores actus. 8° Utrùm religio sit eadem sanctitati.

ARTICULUS I.

Utrùm religio ordinet hominem solùm ad Deum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd religio non ordinet hominem solùm ad Deum. Dicitur enim *Jac.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. » Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundùm ordinem ad proximum ; quod autem dicit, « immaculatum se custodire ab hoc sæculo, » pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solùm dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit in X. *De Civ. Dei* (cap. 1), quòd « quia latinâ loquendi consuetudine (non imperitorum tantùm, verùm etiam doctissimorum) cognationibus humanis atque affinitatibus et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cùm de cultu divinitatis vertitur quæstio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei. » Ergo religio dicitur non solùm in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere. Latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (ubi suprà). Servire autem non solùm debemus Deo, sed etiam proximis, secundùm illud *Galat.*, V : « Per charitatem spiritûs servite invicem. » Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dici-

tur non solùm colere Deum, sed etiam proximum, secundùm illud Catonis : « Cole parentes. » Ergo religio nos ordinat etiam ad proximum, et non solùm ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes, Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur *religiosi* omnes qui sunt in statu salutis, sed solùm illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se astringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed contra est, quod Tullius dicit II. *Rhetor.*, quòd « religio est virtus quæ superioris cujusdam naturæ (quam divinam vocant) cultum ceremoniamque affert.

(Conclusio. — Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in libro *Etymol.* : « Religiosus (ut ait Cicero) à relectione appellatus, quia retractat et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent, » et sic *religio* videtur dicta à relegendo ea quæ sunt divini cultûs, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundùm illud *Prov.*, III : « In omnibus viis tuis cogita illum. » Quamvis etiam possit intelligi *religio* ex hoc dicta, quòd « Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes, » sicut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (cap. 4). Vel potest intelligi *religio* à religando dicta; unde Augustinus dicit in lib. *De vera Religione* (versùs finem) : « Religet nos religio uni omnipotenti Deo. » Sive autem *religio* dicatur à frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur à religatione, *religio* propria importat ordinem ad Deum; ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assiduè dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem etiam negligentes, peccando, amittimus, et credendo ac fidem protestando recuperare debemus.

Ad primum ergo dicendum, quòd religio habet duplices actus. Quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat vir-

tutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundùm hoc actus religionis per modum imperii, ponitur esse, « visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; » quod est actus elicitus à misericordia : « immaculatum autem se custodire ab hoc sæculo, imperativè quidem est religionis, elicitivè autem temperantiæ vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundùm quòd religio propriè dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit : « Religio distinctiùs non quemlibet sed Dei cultum significare videtur. »

Ad tertium dicendum, quòd cùm servus dicatur ad dominum, necesse est quòd ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quòd dominium convenit Deo secundùm propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnis fecit et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum : et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos : et ideo ad religionem propriè pertinet.

Ad quartum dicendum, quòd colere dicimur homines quos honorificâ vel recordatione vel præsentiâ frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli à nobis dicuntur; sicut agricolæ dicuntur ex eo quòd colunt agros, et nicolæ dicuntur ex eo quòd colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultûs ei debetur, quæ græco nomine vocatur *eusebia* vel *theosebia*, ut patet per Augustinum in X. *De Civit. Dei* (ubi supra).

Ad quintum dicendum, quòd quamvis *religiosi* dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen *religiosi* dicuntur, qui totam vitam suam divino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes; sicut etiam *contemplativi* dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundùm illud Apostoli, *Gal.*, IV : « Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum. »

ARTICULUS II.

Utrùm religio sit virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex supra dictis patet (qu. 19, art. 9). Ergo religio non est virtus, sed donum.

2. Præterea, omnis virtus in libera voluntate consistit; unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latria, quæ servitutem quamdam importat. Ergo religio non est virtus.

3. Præterea, sicut dicuntur in II. *Ethic.* (cap. 1), aptitudo virtutum inest nobis à natura; unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet ceremoniam divinæ naturæ afferre; ceremonialia autem, ut dictum est supra (1, 2, qu. 99, art. 3, ad 2), non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

Sed contra est, quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet.

(Conclusio. — Cùm Deo debitum honorem et reverentiam exhibere, ad religionem spectet, necessario religio ipsa inter virtutes enumeratur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 55), virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem quòd reddere debitum alicui habet rationem boni; quia per hoc quòd aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut et modus et species, ut per Augustinum patet in libro *De Natura boni* (cap. 3). Cùm ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui (scilicet Deo), manifestum est quòd religio virtus est.

Ad primum ergo dicendum, quòd revereri Deum est actus doni timoris; ad religionem autem pertinet facere aliqua propter

divinam reverentiam. Unde non sequitur quòd religio sit idem quod donum timoris, sed quòd ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius; sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut supra habitum est (qu. 9, art. 1, ad 3).

Ad secundum dicendum, quòd etiam servus potest voluntariè exhibere domino suo quod debet; et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntariè reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem, potest esse actus virtutis secundùm quòd homo voluntariè hoc facit.

Ad tertium dicendum, quòd de dictamine rationis naturalis est quòd homo aliqua faciat ad reverentiam divinam; sed quòd hæc determinatè faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani.

ARTICULUS III.

Utrùm religio sit una virtus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt; diversa autem ratio objecto sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex supra dictis patet. Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus est actus; habitus enim distinguuntur secundùm actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere et servire, vovere, orare, sacrificare et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio aliâ ratione adhibetur imaginibus, et aliâ ipsi Deo. Cùm ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quòd religio non sit una virtus.

Sed contra est, quòd dicitur *Ephes.*, IV : « Unus Deus, una fides. » Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est virtus una.

(Conclusio. — Religio cùm unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra habitum est, habitus distinguuntur secundùm diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundùm unam rationem, in quantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum; unde ipse dicit *Malach.*, I : « Si ego Pater, ubi honor meus? » patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quòd religio est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum; et ideo eis unâ religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientiâ, voluntate et potentiâ bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad secundum dicendum, quòd eodem actu homo servit Deo et colit ipsum. Nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur; quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionemsui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad tertium dicendum, quòd imaginibus non exhibetur religionis cultus secundùm quòd in seipsis considerantur, quasi res quædam ; sed secundùm quòd sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cujus est imago. Et ideo, ex hoc quòd imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ nec virtus religionis.

ARTICULUS IV.

Utrùm religio sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim Augustinus X. *De Civ. Dei* (cap. 6) : « Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sanctâ societate Deo jungamur. » Sed sacrificium

pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet, et sic non est specialis virtus.

2. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Cor.*, X : « Omnia in gloriam Dei facite. » Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Ergo religio non est specialis virtus.

3. Præterea, charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in VIII *Ethic.* : « Honorari, propinquum est ei quod est amari. » Ergo religio qua honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

Sed contra est, quòd ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

(Conclusio. — Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cùm per illam Deo specialis honor exhibeatur).

Respondeo dicendum, quòd cùm virtus ordinetur ad bonum, ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiæ; Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit, secundùm omnimodum excessum : unde ei debetur specialis honor, sicut in rebus humanis videmus quòd diversis excellentiis personarum diversus honor debetur alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. Unde manifestum est quòd religio est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne opus virtutis dicitur esse sacrificium, in quantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur quòd religio sit generalis virtus, sed quòd imperet omnibus aliis virtutibus, ut supra dictum est (art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd omnia secundùm quòd in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem; illa autem pertinent ad religionem elicientem, quæ secundùm rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quòd objectum amoris est bonum, objectum autem honoris vel reverentiæ est aliquid excellens.

Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate qua diligitur proximus; religio autem qua honoratur Deus, distinguitur à virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS V.

Utrùm religio sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd religio sit virtus theologica. Dicit enim Augustinus in *Enchirid.* (cap. 3), quòd « Deus colitur fide, spe et charitate, » (quæ sunt virtutes theologicæ). Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus theologica.

2. Præterea, virtus theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto. Religio autem habet Deum pro objecto, quia ad solum Deum ordinat, ut dictum est (art. 1). Ergo religio est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus, vel est theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 57 et 58). Manifestum est autem quòd religio non est virtus intellectualis, quia ejus perfectio non attenditur secundùm consideratione veri; similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum et diminutum; non enim aliquis potest superfluè Deum colere, secundum illud *Ecclesiastici*, XLIII : « Benedicentes Dominum exaltare illum quantum potestis, major enim est omni laude. » Ergo relinquitur quòd sit virtus theologica.

Sed contra est, quòd ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

(Conclusio. — Cùm Deus religionis finis potius sit quàm objectum vel materia, consequitur hinc religionem non theologicam sed moralem virtutem esse).

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1 et 2), religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur : unum quidem quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiæ et objecti ad religionem; aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus,

cui cultus exhibetur. Non quòd actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant; sicut cùm credimus Deo, credendo Deum attingimus : propter quod suprà dictum est (qu. 2, art. 2), quòd Deus est fidei objectum, non solùm in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo; affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, putà sacrificiorum oblationes et alia hujusmodi. Unde manifestum est quòd Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd semper potentia vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ (scilicet fides, spes et charitas) habent actum circa Deum, sicut circa proprium objectum : et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quòd « Deus colitur fide, spe et charitate. »

Ad secundum dicendum, quòd religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

Ad tertium dicendum, quòd religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis, cùm sit pars justitiæ et medium in ipsa accipiatur, non inter passiones, sed secundùm quamdam æqualitatem inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem *æqualitatem*, non absolutè, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur, sed secundùm quamdam considerationem humanæ facultatis et divinæ acceptionis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundùm circumstantiam quanti, sed secundùm alias circumstantias, putà quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundùm alias circumstantias, prout non debet.

ARTICULUS VI.

Utrùm religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd religio non sit præferendà aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quòd attingit medium, ut patet in II *Ethic.* Sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

2. Præterea, in his quæ hominibus exhibentur, tantò videtur aliquid esse laudabilius, quantò magis indigenti exhibetur; unde dicitur, *Isa.,* LVIII : « Frange esurienti panem tuum. » Sed Deus non indiget aliquo quod ei à nobis exhibeatur, secundùm illud *Psalm.* XV : « Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. » Ergo religio videtur minùs laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

3. Præterea, quantò aliquid fit ex majori necessitate, tantò minus est laudabile, secundùm illud I *ad Cor.,* IX : « Si evangelizavero, non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit. » Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cùm ergo Deo maximè sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quòd religio sit minùs laudabilis inter virtutes humanas.

Sed contra est, quod *Exod.,* XX, ponuntur primò præcepta ad religionem pertinentia tanquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

(Conclusio. — Cùm religio inter virtutes morales proximè ad Deum accedat, earum quatuor necessariò excellentissima est.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem : et ideo quantò sunt fini propinquiora, tantò sunt meliora. Virtutes autem morales, ut suprà habitum est (qu. 4, art. 7), sunt circa ea quæ ordinantur in

Deum sicut in finem; religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directè et immediatè ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quòd laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab æqualitate quæ est medium justitiæ propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior, quæ fit magis indigenti, quia est utilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

Ad tertium dicendum, quòd ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis; non autem excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS VII.

Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim *Joan.*, IV: « Deus Spiritus est; et eos qui adorant eum, in Spiritu et veritate adorare oportet. » Sed exteriores actus non pertinent ad Spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicujus excellentis pertinere, si illi ea exhibeatur, quæ propriè ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus propriè videantur ad indigentias hominum ordinari vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur quòd non congruè possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea Augustinus in VI. *De Civ. Dei*, commendat Senecam de hoc quòd vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immorta-

libus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multi minùs conveniunt Deo vero, qui est « excelsus super omnes Deos. » *Psal.* XLVI. Deo videtur reprehensibile esse quòd aliquis corporalibus actibus Deum colat; non ergo habet religio corporales actus.

Sed contra est, quòd in *Psal.* LXXXIII, dicitur : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. » Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriore sactus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quòd Deus sit colendus non solùm interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

(CONCLUSIO.— Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundariò et ut ad interiores ordinatis.)

Respondeo dicendum, quòd Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloriâ plenus, cui nihil à creatura adjici potest; sed propter nos, quia videlicet per hoc quòd Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur et in hoc ejus perfectio consistit; quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quòd vivificatur ab anima, et aër per hoc quòd illuminatur à sole. Mens autem humana indiget ad hoc quòd conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, » ut Apostolus dicit *ad Rom.*, I. Et ideo, in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes; exteriores verò actus, quasi secundarios et ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundùm illud *Psal.* XLIX : « Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? » sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum et spiritualium operum quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Sa-

crificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, *id est*, sacram signum est. »

Ad tertium dicendum, quòd idololatræ deridentur ex hoc quòd ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibeant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta; et præcipuè quia erant vana et turpia.

ARTICULUS VIII.

Utrùm religio sit idem sanctitati.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut habitum est (art. 4). Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus; est enim « faciens fideles et servantes ea quæ ad Deum sunt justa, » ut Andronicus dicit. Ergo sanctitas non est idem religioni.

2. Præterea, sanctitas munditiam importare videtur. Dicit enim Dionysius, XII. *De div. Nomin.*, quòd « sanctitas est ab omni immunditiâ libera et perfecta, et omnino immaculata munditia. » Munditia autem maximè videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cùm ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quòd sanctitas non sit idem religioni.

3. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut suprà habitum est (qu. 80, art. 4). Ergo sanctitas non est idem quod religio.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, I: « Serviamus illi in sanctitate et justitia. » Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut suprà habitum est (art. 1, ad 3, et art. 4, ad 2). Ergo religio non est idem sanctitati.

(Conclusio. — Religio et sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distinctæ sunt; quòd sanctitate mens

(1) De his etiam infrà, qu. 84, art. 1 et 2, et qu. 88, art. 6; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 110 et 118; et *Quodlib.*, VI, art. 11; et *Opusc.*, XIX, cap. 4.

hominis Deo se applicet, religione verò ei debitum ex
famulatum in his quæ specialiter ad illius spectant cultum

Respondeo dicendum, quòd nomen sanctitatis duo vi
importare : uno quidem modo *munditiam*, et huic sig
cationi competit nomen græcum, dicitur enim *agios* quasi
terra; alio modo importat *firmitatem*, unde apud anti
sancta dicebantur quæ legibus erant munita, ut violari
deberent; unde et dicitur aliquid esse sancitum, quia est
firmatum. Potest etiam secundùm Latinos hoc nomen, *sanc*
ad munditiam pertinere, ut intelligatur *sanctus* quasi *sangu*
tinctus, eo quòd antiquitus « illi qui purificari volebant,
guine hostiæ tingebantur, » ut Isidorus dicit in lib. *Etym*
Et utraque significatio competit ut sanctitas attribuatur
quæ divino cultui applicantur, ita quòd non solùm homi
sed etiam templum, et vasa, et alia hujusmodi sanctifi
dicantur ex hoc quòd cultui divino applicantur. Munditia e
necessaria est ad hoc quòd mens Deo applicetur, quia m
humana inquinatur ex hoc quòd inferioribus rebus conjungi
sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argent
ex immixtione plumbi. Oportet autem quòd mens ab infe
ribus rebus abstrahatur, ad hoc quòd supremæ rei possit c
jungi : et ideo mens sine munditiâ Deo applicari non pote
unde *ad Hebr.*, XII, dicitur : « Pacem sequimini cum omni
et sanctimoniam, sine qua non videbit eum. » Firmitas eti
exigitur ad hoc quòd mens Deo applicetur. Applicatur enim
sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem opor
maximè immobilia esse : unde dicebat Apostolus, *Rom.*, VI
« Certus sum quòd neque mors, neque vita, separabit m
charitate Dei. » Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens
minis seipsum et suos actus applicat Deo. Unde non differ
religione secundùm essentiam, sed solùm ratione. Nam *relig*
dicitur secundùm quòd exhibet Deo debitum famulatum in
quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sac
ficiis, oblationibus et aliis hujusmodi; *sanctitas* autem dicit
secundùm quòd homo non solùm hæc, sed aliarum virtut
opera refert in Deum, vel secundùm quòd homo se dispo
per bona quædam opera ad cultum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctitas est quædam s

is virtus secundùm essentiam, et secundùm hoc est quo-
modo eadem religioni; habet autem quamdam generalitatem,
ndùm quòd omnes virtutum actus per imperium ordinat
bonum divinum, sicut et justitia legalis dicitur generalis
us, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum
mune.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia munditiam qui-
n operatur, non tamen ita quòd habeat rationem sanctitatis,
i referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit Augus-
us in lib. *De virginitate* (cap. 8), quòd « non quia vir-
itas est, sed quia Deo dicata est, honoratur. »

Ad tertium dicendum, quòd sanctitas distincta est à reli-
ne propter differentiam prædictam, non quia differunt re,
l ratione, ut dictum est.

QUÆSTIO LXXXIII.

De devotione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus religionis.

Et primò de actibus interioribus, qui secundùm prædicta
unt principaliores; secundò, de actibus exterioribus, qui sunt
econdarii.

Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et
ratio. Primò ergo de devotione agendum est; secundò de
ratione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm devotio sit spe-
cialis actus. 2° Utrùm sit actus religionis. 3° De causa devo-
tionis. 4° De ejus effectu.

ARTICULUS I.

Utrùm devotio sit specialis actus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd devotio non si specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtu pertinere ad modum aliorum actuum; dicitur enim II. *Paral.* XXIX : « Obtulit universa multitudo hostias et laudes, et holo causta, mente devotâ. » Ergo devotio non est specialis actus

2. Præterea, nullus specialis actus invenitur in diversis ge neribus actuum. Sed devotio invenitur in diversis generibu actuum, scilicet in actibus corporalibus, et etiam spirituałibus dicitur enim aliquis et devotè meditari, et devotè genu flectere. Ergo devotio non est specialis actus.

3. Præterea, omnis actus specialis aut est appetitivæ, au cognoscitivæ virtutis (vel potentiæ). Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuun utriusque partis, quæ suprà enumeratæ sunt. Ergo devoti non est specialis actus.

Sed contra est, quòd actibus meremur, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 71, art. 5). Sed devotio habet specialem rationem merendi. Ergo devotio est specialis actus.

(Conclusio. — Devotio specialis quidam actus est voluntatis promptæ et paratæ ad facienda quæcumque ad Dei servitium et famulatum spectant.)

Respondeo dicendum, quòd devotio dicitur à devovendo; unde *devoti* dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant: propter quod et olim apud Gentiles *devoti* dicebantur, qui seipsos idolis devovebant in mortem, pro sui salute exercitûs, sicut de duobus Deciis Titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur quàm « voluntas quædam promptè tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. » Unde *Exod.*, XXXV, dicitur quòd « multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissimâ atque devotâ pri-

(1) De his etiam infrà, qu. 83, art. 3, ad 1.

mitias Domino. » Manifestum est autem quòd voluntas promptè faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus : undè devotio est specialis actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus; et voluntas secundùm quòd est finis movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 8, art. 2). Et ideo, cùm devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quòd devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum quæ à voluntate moventur.

Ad secundum dicendum, quòd devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quòd devotio est actus appetitivæ partis animæ, et est quidam motus voluntatis, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm devotio sit actus religionis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut dictum est, ad hoc pertinet quòd aliquis se Deo tradat. Sed hoc maximè fit per charitatem, quia, ut Dionysius dicit, IV. *De div. Nomin.*, « divinus amor extasim facit, non sinens amantes sui ipsorum esse, sed eorum quæ amant. » Ergo devotio magis est actus charitatis quàm religionis.

2. Præterea, charitas præcedit religionem. Devotio autem videtur præcedere charitatem, quia charitas in Scripturis significatur per ignem (*Cant.*, VIII); devotio verò per pinguedinem, quæ est ignis materia (*Psalm.* LXII). Ergo devotio non est actus religionis.

(1) De his etiam infrà, qu. 8, art. 3, ad 1, et art. 15, in corp.; et qu. 104, art. 3, item ad 1.

3. Præterea, per religionem homo ordinatur solùm ad Deum, ut dictum est (qu. 81, art. 1). Sed devotio etiam habetur ad homines; dicuntur enim aliqui essè devoti aliquibus sanctis viris, et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis; sicut Leo Papa dicit (Serm. VIII *De Passione*), quòd Judæi quasi devoti romanis legibus dixerunt : « Non habemus regem nisi Cæsarem » (*Joan.*, XIX). Ergo devotio non est actus religionis.

Sed contra est, quòd devotio à devovendo dicitur, ut dictum est (art. 1). Sed votum est actus religionis. Ergo et devotio.

(Conclusio. — Cùm operari quæ sunt divini cultûs ad religionem spectet, devotionis quoque actum qui ea efficiendi prompta voluntas est, ad eamdem spectare necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd ad eamdem virtutem pertinet velle facere aliquid, et promptam voluntatem habere ad illud faciendum, quia utriusque actûs est idem objectum; propter quod, ut Philosophus dicit in V *Ethicorum* (cap. 1), « justitia est qua volunt homines et operantur justa. » Manifestum est autem quòd operari ea quæ pertinent ad divinum cultum seu famulatum, pertinet propriè ad religionem, ut ex prædictis patet (qu. 81, art. 4 et 7) : undè etiam ad eamdem pertinet promptam voluntatem habere ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum; et sic patet quòd devotio est actus religionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad charitatem pertinet immediatè quòd homo tradat seipsum Deo adhærendo ei per quamdam spiritûs unionem; sed quòd homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultûs, hoc immediatè pertinet ad religionem, mediatè autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

Ad secundum dicendum, quòd pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem, et ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum. Et similiter charitas et devotionem causat in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem charitas nutritur, sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

Ad tertium dicendum, quòd devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit

in Deum, in quantum scilicet in ministris Dei Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis, sicut et temporalibus dominis famulari differt à famulatu divino.

ARTICULUS III.

Utrùm contemplatio (seu meditatio) sit devotionis causa.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd contemplatio (seu meditatio) non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt. Ergo contemplatio (seu meditatio) non est devotionis causa.

2. Præterea, si contemplatio esset propria et per se devotionis causa, oporteret quòd ea quæ sunt altioris contemplationis magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet; frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passionis Christi et ex aliis mysteriis humanitatis ipsius, quàm ex consideratione divinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

3. Præterea, si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret quòd illi qui sunt magis apti ad contemplationem essent etiam magis apti ad devotionem. Cujus contrarium videmus, quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris et in fœmineo sexu, in quibus invenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XXXVIII dicitur : « In meditatione mea exardescet ignis. » Sed ignis spiritualis causat devotionem. Ergo meditatio est devotionis causa.

(Conclusio. — Quanquam Deus externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ bonitatis et consideratio nostræ fragilitatis et infirmitatis, ejusdem internæ causæ sunt ad illam nos maximè disponentes.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 3, quæstiunc. 2, in corp.; et qu. 11, de malo, art. 1, ad 7.

Respondeo dicendum, quòd causa devotionis extrinseca e principalis, Deus est de quo dicit Ambrosius *super Luc.*, quòd « Deus quos dignatur, vocat, et quèm vult, religiosum facit et si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. » Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quòd sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quòd devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quòd homo promptè se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quòd bonum intellectum est objectum voluntatis; unde et Augustinus dicit in lib. XIV *De Trin.* (cap. 8), quòd « voluntas oritur ex intelligentia. » Et ideo necesse est quòd meditatio sit devotionis causa, in quantum scilicet homo per meditationem concipit quòd se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundùm illud *Psalm.* LXXII : « Mihi adhærere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam, » et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa; alia verò est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundùm illud *Psalm.* CXX : « Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi; auxilium meum à Domino, qui fecit cœlum et terram, » et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti (sive suis viribus) innititur.

Ad primum ergo dicendum, quòd consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat; consideratio verò quorumcumque ad hoc non pertinentium, sed ab eis mentem distrahentium, impedit devotionem.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt divinitatis, sunt secundùm se maximè excitantia dilectionem et per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ est quòd sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem per aliqua sensibilia nobis nota; inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundùm quod in *Præfatione* dicitur : « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. » Et ideo ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per

modum cujusdam manuductionis maximè devotionem excitant, cùm tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt divinitatis consistat.

Ad tertium dicendum, quòd scientia et quicquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quòd homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quòd hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfectè Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ARTICULUS IV.

Utrùm lætitia sit devotionis effectus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd lætitia non sit devotionis effectus. Quia, ut dictum est, passio Christi præcipuè ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio, secundùm illud *Thren.*, III : « Recordare paupertatis meæ, absinthii et fellis, » quod pertinet ad passionem; et postea subditur : « Memoriâ memor ero, et tabescet in me anima mea. » Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus.

2. Præterea, devotio præcipuè consistit in interiori sacrificio spiritûs. Sed in *Psalm.* L dicitur : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus. » Ergo afflictio magis est devotionis effectus quam jucunditas sive gaudium.

3. Præterea, Gregorius Nyssenus dicit in lib. *De homine*, quòd « sicut risus procedit ex gaudio, ita lacrymæ et gemitus sunt signa tristitiæ. » Sed ex devotione contingit quòd aliqui erumpant in lacrymas. Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus.

Sed contra est, quod in *Collecta* dicitur : « Quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet. »

(Conclusio. — Quanquam ad devotionem gaudium et lætitia primò et principaliter ac per se consequatur, secundariò tamen et per accidens aliquando ipsam sequitur secundùm Deum tristitia, ut ex nostræ infirmitatis consideratione procedit.)

Respondeo dicendum, quòd devotio per se quidem et principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem et per accidens, causat tristitiam. Dictum est enim quòd devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis, quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motûs voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundùm illud *Psalm.* LXXVI : « Memor fui Dei, et delectatus sum ; » sed per accidens hæc consideratio tristitiam quamdam causat in his qui nondum plenè Deo fruuntur, secundùm illud *Psalm.* XLI : « Sitivit anima mea ad Deum vivum ; » et postea sequitur : « Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes, etc. » Secundariò verò causatur devotio, ut dictum est, ex consideratione propriorum defectuum ; nam hæc consideratio pertinet ad terminum à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit, ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio è converso se habet ad primam : nam per se quidem nata est tristitiam causare, recogitando proprios defectus ; per accidens autem, lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quòd ad devotionem primò et per se consequitur delectatio ; secundariò autem et per accidens, tristitia quæ est secundùm Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in consideratione passionis Christi est aliquid quod contristet, scilicet defectus humanus, propter quem tollendum, Christum pati oportuit ; et est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

Ad secundum dicendum, quòd spiritus qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis et ex spe divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quòd lacrymæ prorumpunt non solùm ex tristitia, sed etiam ex quadam affectûs teneritudine, præcipuè cùm consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis ; sicut solent homines lacrymari ex pietatis affectu, cùm recuperant filios, vel charos amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lacrymæ ex devotione procedunt.

QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione, in septemdecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione.

Et circa hoc quæruntur decem et septem : 1° Utrùm oratio sit actus appetitivæ virtutis vel cognitivæ. 2° Utrùm sit conveniens orare Deum. 3° Utrùm oratio sit actus religionis. 4° Utrùm solus Deus sit orandus. 5° Utrùm in oratione sit aliquid determinatè petendum. 6° Utrùm orando debeamus temporalia petere. 7° Utrùm pro aliis orare debeamus. 8° Utrùm debeamus orare pro inimicis. 9° De septem petitionibus orationis dominicæ. 10° Utrùm orare sit proprium rationalis creaturæ. 11° Utrùm sancti in patria orent pro nobis. 12° Utrùm oratio debeat esse vocalis. 13° Utrùm attentio requiratur ad orationem. 14° Utrùm oratio debeat esse diuturna. 15° Utrùm oratio sit meritoria. 16° Utrùm peccatores aliquid à Deo impetrent orando. 17° De speciebus orationis.

ARTICULUS I.

Utrùm oratio sit actus appetitivæ virtutis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri. Sed desiderium est quod exauditur à Deo, secundùm illud *Psalm.* IX : « Desiderium pauperum exaudivit Dominus. » Ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo oratio.

2. Præterea, Dionysius dicit in III cap. *De div. Nomin.* : « Ante omnia ab oratione incipere nos est utile, sicut Deo nos ipsos tradentes et unientes. » Sed unio ad Deum per amorem est, qui pertinet ad vim appetitivam. Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

3. Præterea, Philosophus in III. *De anima* (text. 2), ponit duas operationes intellectivæ partis, quarum prima est *indi-*

visibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimu unoquoque quid est; secunda verò est *compositio* et *di visio*, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel no esse; quibus tertia additur, *ratiocinatio*, procedendo scilice de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationun reducitur. Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appeti tivæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, quò « orare idem est ac dicere. » Sed dictio pertinet ad intellectum Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ

(CONCLUSIO. — Cùm petere sive deprecari ordinationen quamdam denotet, ordinare autem rationi conveniat, orationen esse intellectivæ et non appetitivæ partis, fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm Cassiodorum, orati dicitur quasi *oris ratio*. Ratio autem speculativa et practica i hoc differunt, quòd ratio speculativa est apprehensiva solùn rerum; ratio verò practica est non solùm apprehensiva, se etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter uno quidem modo perfectè, necessitatem inducendo, et ho contingit quando effectus totaliter subditur potestati causæ; ali verò modo imperfectè, solùm disponendo, quando scilicet effectu non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo et ratio dupli citer est causa aliquorum : uno quidem modo, sicut necessi tatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperar non solùm inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiar hominibus subjectis, quod quidem fit imperando; alio mod sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo rati petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sin æquales, sive sint superiores. Utrumque autem horum (scilice et imperare et petere, sive deprecari) ordinationem quamdan importat, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud ess faciendum : unde pertinent ad rationem, cujus est ordinare propter quod Philosophus dicit in I *Ethic.* (cap. ult.), quò « ad optima deprecatur ratio. » Sic autem nunc loquimur d oratione, prout significat quamdam deprecationem vel petitio nem, secundùm quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Do mini* (Serm. V), quòd « oratio petitio quædam est; » et Da mascenus dicit in III lib. (cap. 24), quòd « oratio est petiti

decentium à Deo. » Sic ergo patet quòd oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cùm petitio sit quodammodo desiderii interpres, vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundùm illud *Isa.*, LXV : « Eritque antequam clament, ego exaudiam eos. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut supra dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem (1). Unde nihil prohibet, movente voluntate actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi a voluntate charitas mota, dupliciter : uno quidem modo, ex parte ejus quod petitur, quia hoc præcipuè est in oratione petendum ut Deo uniamur, secundum illud *Psalm.* XXVI : « Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ ; » alio modo ex parte ipsius petentis, quem oportet accedere ad eum à quo petit, vel loco, sicut ad hominem, vel mente, sicut ad Deum; undè dicit ibidem (Dionysius), quòd « quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi; » et secundùm hoc etiam Damascenus dicit quòd « oratio est ascensus mentis in Deum. »

Ad tertium dicendum, quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculativam; sed ulteriùs ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm sit conveniens orare.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quòd

(1) Sic enim I. part., qu. 82, art. 4; ut et 1, 2, qu. 9, art. 1, ad 3; et qu. 82, art. 1, ad 1.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 1, quæs-

intimemus ei à quo petimus, id quo indigemus. Sed sicut dicitur *Matth.*, VI : « Scit Pater vester quia his omnibus indigetis. » Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I *Regum.*, XV : « Porro triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur. » Ergo non est conveniens quòd Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quàm dare petenti, quia (sicut Seneca dicit) : « Nulla res cariùs emitur, quam quæ precibus empta est. » Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est, quod dicitur *Lucæ*, XVIII : « Oportet semper orare, et non deficere. »

(Conclusio. — Non vanum sed necessarium est orare; non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.)

Respondeo dicendum, quòd triplex fuit, circa orationem, antiquorum error : quidam enim posuerunt quòd res humanæ non reguntur divinâ providentiâ; ex quo sequitur quòd vanum sit orare, et omnino Deum colere : et de his dicitur, *Malach.*, III : « Dixistis, vanus est qui servit Deo; » secunda fuit opinio ponentium omnia (etiam in rebus humanis) ex necessitate contingere; sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum; sive ex connexione causarum; et secundùm hos etiam excluditur orationis utilitas; tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divinâ providentiâ regi, et quòd res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse; et quòd orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in primo libro improbata sunt (seu I part. quæst. 19, 22, 115, 116). Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem

tiunc. 3, ad 1, 2 et 3; et qu. 2, de verit., art. 2, in corp.; et *Opusc.*, III, cap. 255.

æstimemus. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quòd ex divina providentia non solùm disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant : inter alias autem causas, sunt etiam quorumdam causæ actûs humani : unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundùm ordinem à Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis : et simile est etiam de oratione : non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut « scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare, ut Gregorius dicit in lib. I. *Dialogorum* (cap. 8).

Ad primum ergo dicendum, quòd non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad tertium dicendum, quòd Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita : sed quòd aliqua vult præstare nobis petentibus hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem; undè Chrysostomus dicit : « Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia; optare quod velis, quod desideras postulare. »

ARTICULUS III.

Utrùm oratio sit actus religionis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oratio non sit actus religionis. Religio enim cùm sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex suprà dictis patet. Ergo oratio non videtur esse actus

religionis, sed doni intellectûs, per quod mens ascendit in Deum.

2. Præterea, actus latriæ cadit sub necessitate præcepti. Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cùm nihil aliud sit quàm volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

3. Præterea, ad religionem pertinere videtur, ut quis divinæ naturæ cultum cœremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non est religionis actus.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psal.* CXL : « Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; ubi dicit Glossa : « In hujus figuram veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem Domino. » Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

(Conclusio. — Oratio est actus religionis, si quidem per orationem homo Deum reveretur, seque illi subjicit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 81), ad religionem propriè pertinet, reverentiam et honorem Deo exhibere; et ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam adhibet, in quantum scilicet ei se subjicit, et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum. Unde manifestum est quòd oratio est propriè religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut supra dictum est; et ideo religio quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ, intellectus altior est et voluntati propinquior : et ideo post devotionem quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

Ad secundum dicendum, quòd non solùm petere quæ desideramus, sed etiam rectè aliquid desiderare, sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis. Quod quidem præceptum ponitur, *Matth.*, VII, ubi dicitur : « Petite, et accipietis. »

Ad tertium dicendum, quòd orando tradit homo mentem

suam Deo quam ei per reverentiam subjicit, et quodammodo præsentat, ut patet ex authoritate Dionysii priùs inductâ. Et idec sicut mens humana præeminet exterioribus et corporalibus membris vel exterioribus rebus quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

ARTICULUS IV.

Utrùm solum Deus debeat orari.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd oluss Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

2. Præterea, frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere; tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu (quem solus Deus cognoscit) quam voce, secundùm illud quod Apostolus dicit I *ad Corinth.*, XIV : « Orabo spiritu, orabo et mente; » tum etiam quia, ut Augustinus dicit in libro *De cura pro mortuis agenda :* « Nesciunt mortui (etiam Sancti) quid agant vivi (etiam eorum filii). » Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

3. Præterea, si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi in quantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in *hoc* mundo viventes; vel in purgatorio etiam existentes, sunt multùm Deo conjuncti per gratiam; ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad Sanctos qui sunt in Paradiso, debemus orationem porrigere.

Sed contra est, quòd dicitur, *Job*, V : « Voca si est qui tibi respondeat; et ad aliquem sanctorum convertere. »

(Conclusio. — Quanquam solus Deus sit orandus, ut vel vel gratiam gloriam nobis donet, sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus et meritis nostræ orationes sortiantur effectum.)

Respondeo dicendum, quòd oratio porrigitur alicui dupli-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 5, quæstiunc. 1; et dist. 38, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2.

citer : uno modo quasi per ipsum implenda, alio modo sicut per ipsum impetranda. Primo quidem modo soli Deo orationem porrigimus; quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam et gloriam consequendam, quæ solus Deus dat, secundùm illud *Psalm.* LXXXIII : « Gratiam et gloriam dabit Dominus. » Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis angelis et hominibus, non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus et meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur *Apocal.*, VIII, quòd « ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo; » et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando; nam à sancta Trinitate petimus ut nostri misereatur, ab aliis autem quibuscumque petimus ut orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi soli impendimus orando religionis cultum, à quo quærimus obtinere quod oramus, quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum authorem, non autem eis quos requirimus quasi interpellatores nostros apud Deum.

Ad secundum dicendum, quòd mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, consideratâ eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipuè interiores motus cordis; sed beatis, ut Gregorius dicit in XII *Moral.* (cap. 14, vel 13), in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maximè autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas, vel voce vel corde; et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondum fruuntur visione verbi ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus; et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed à vivis petimus colloquendo.

ARTICULUS V.

Utrùm in oratione debeamus aliquid determinatè à Deo petere.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in oratione nihil determinatè à Deo petere debeamus. Quia ut Damascenus dicit (lib. III, cap. 24, ut supra) : « Oratio est petitio decentium à Deo; » unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundùm illud *Jac.*, IV : « Petitis et non accipitis, eo quòd male petatis. » Sed sicut dicitur *Rom.*, VIII : « Quid oremus sicut oportet, nescimus. » Ergo non debemus aliquid orando determinatè petere.

2. Præterea, quicumque aliquid determinatè ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit Glossa super illud *Psal.* XXII : « Exultate justi in Domino. » Ergo non debemus aliquid determinatè à Deo in oratione petere.

3. Præterea, mala à Deo petenda non sunt, ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustrà autem ab aliquo petitur id ad quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinatè aliquid à Deo oratione petendum.

Sed contra est, quòd Dominus, *Matth.*, VI et *Luc*, XI, docuit discipulos determinatè petere ea quæ continentur in petitionibus Orationis dominicæ.

(Conclusio. — Sunt quædam à nobis in orationibus determinatè petenda, illa videlicet bona quibus nemo malè uti potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Maximus Valerius refert, « Socrates nihil ultra petendum à diis immortalibus arbitrabatur, quàm ut bona tribuerent, quia hi demum scirent quid unicuique esset utile; nos autem plerumque id votis expetimus,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 4, quæstiunc. 1; et *Opusc.*, III, cap. 140.

quod non impetrasse melius foret. » Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest malè et bene uti : sicut sunt « divitiæ, quæ, ut ibidem dicitur, multis exitio fuerunt; honores, qui complures possumdederunt; regna, quorum exitus sæpè miserabiles cernuntur; splendida conjugia, quæ nonnunquam funditus domos evertunt. » Sunt tamen quædam bona, quibus homo malè uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt : hæc autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur. Quæ quidem sancti orando absolutè petunt, secundùm illud *Psal.* : « Ostende faciem tuam, et salvi erimus; » et iterum *Psal.* CXVIII : « Deduc me in semitam mandatorum tuorum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen (ut ibidem dicitur) in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quòd inspirando nobis sancta desideria, rectè postulare nos facit. Unde Dominus dicit *Joan.*, IV : « Veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate. »

Ad secundum dicendum, quòd cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei, de qua dicitur I *ad Timoth.*, II, quòd « vult omnes homines salvos fieri. »

Ad tertium dicendum, quòd sic ad bona Deus nos invitat quòd ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis et devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo debeat temporalia petere à Deo, orando.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat temporalia petere à Deo, orando. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia non debemus quærere; dicitur enim *Matth.*, VI : « Primum quærite regnum Dei, et justitiam ejus,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 5, quæstiunc. 2.

et hæc omnia adjicientur vobis ; » scilicet temporalia, quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda.

2. Præterea, nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus. Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundùm quòd dicitur *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis. » Ergo temporalia petere non debemus orando.

3. Præterea, per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat II. *Cor.*, IV : « Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur temporalia sunt, quæ autem non videntur æterna. » Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

4. Præterea, homo non debet petere à Deo nisi bona et utilia. Sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solùm spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione à Deo petenda.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, XXX : « Tribue tantùm victui meo necessaria. »

(CONCLUSIO. — Temporalia bona, non quidem ut præcipua et extrema bona, à Deo sunt petenda ; eadem tamen ut quædam minus principalia bona et adminicula quibus ad beatitudinem tendamus, oratione petere licet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Probam, de orando Deum* (ep. 121, cap. 12), « hoc licet orare quod licet desiderare. » Temporalia autem licet desiderare ; non quidem principaliter ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur et in quantum nobis organicè deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit in I *Ethic.* Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod Augustinus dicit *ad Probam* (ubi supra, cap. 6), quòd « sufficientiam vitæ non indecenter vult, quisquis eam vult et non ampliùs; quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis et congruentem habitum personæ hominis, ut non sit incon-

veniens eis cum quibus vivendum est. » (Et cap. 7). Ista ergo cùm habentur, ut teneantur; cùm non habentur, ut habeantur, orandum est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundario. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in monte :* « Cùm dixit : illud primo quærendum est (scilicet regnum Dei) significavit quia hoc (scilicet temporale bonum) posterius quærendum est; non tempore, sed dignitate; illud tanquam bonum nostrum, hoc tanquam necessarium nostrum. »

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet sollicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua et inordinata, ut supra habitum est (qu. 55, art. 6).

Ad tertium dicendum, quòd quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa; sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

Ad quartum dicendum, quòd ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud, eo tenore à Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur secundùm quòd expediunt ad salutem.

ARTICULUS VII.

Utrùm debeamus pro aliis orare.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non debeamus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes : Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, etc. » Ergo non debemus pro aliis orare.

2. Præterea, ad hoc oratio fit ut exaudiatur (2). Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quòd oratio sit exaudi-

(1) De his etiam III part., qu. 28, art. 3, ad 3; ut et IV *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 4, quæstiunc. 3.

(2) Ex orantis intentione promissis Christi tam frequentibu nixâ.

bilis, est ut aliquis oret pro seipso; unde super illud *Joan.*, XVI : « Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis, » Augustinus dicit (1) : « Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus, » unde non simpliciter dictum est, *dabit*, sed *dabit nobis*. Ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare, sed solùm pro nobis.

3. Præterea, pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud *Hierem.*, VII : « Tu ergo noli orare pro populo hoc, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te. » Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quòd non debeamus pro aliis orare.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, V : « Orate pro invicem, ut salvemini. »

(Conclusio. — Cùm non modò nobis sed etiam aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare et non tantùm pro nobis oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est art. 6, illud debemus orando petere, quod debemus desiderare. Desiderare autem debemus bona non solùm nobis, sed etiam aliis; hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex supra dictis patet (quæst. 25 et 26) : et ideo charitas hoc requirit ut pro aliis oremus. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Pro se orare, necessitas cogit; pro altero autem, charitas fraternitatis hortatur : dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Cyprianus dicit in lib. *De oratione Dominica*, ideo non dicimus : *Pater meus*, sed *noster*; non *da mihi*, sed *da nobis*; quia « unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantùm precetur : unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit. »

Ad secundum dicendum, quòd pro se orare ponitur conditio orationis, non quidem necessaria ad effectum merendi, sed

(1) Tract. CII in *Joan.*, paulò aliter : *Exaudiuntur quippe omnes sancti pro seipsis, non autem pro omnibus vel amicis vel inimicis, etc.*

sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi; contingit enim quandoque quòd oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat piè et perseveranter et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur, secundùm illud *Hier.*, XV : « Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. » Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti qui ex charitate orat, secundùm illud *Psalm.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur. » Ubi Glossa : « Id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus meâ mercede. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur; et pro justis, ut perseverent et proficient. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur sed pro quibusdam : exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem, sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis non in reprobatis, secundùm illud *Ecclesiastæ*, VII : « Nemo potest corrigere quem Deus despexerit. » Et ideo dicitur I. *Joan.*, V : « Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, et dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem; » sed sicut nulli quamdiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium, quia non possumus prædestinatos distinguere à reprobatis, ut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia* (cap. 8), ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro justis etiam est orandum triplici ratione. Primò quidem, quia multorum preces faciliùs exaudiuntur : unde super illud *Rom.*, XV : « Adjuvetis me in orationibus vestris, » dicit Glossa : « Bene rogat Apostolus minores pro se orare; multi enim minimi dum congregantur unanimes, fiunt magni, et multorum preces impossibile est quòd non impetrent, » illud scilicet quòd est impetrabile. Secundò, ut à multis gratiæ agantur Deo de beneficiis quæ conferuntur justis, quæ etiam in utilitatem multorum vergunt; ut patet per Apostolum II *ad Cor.*, I. Tertiò, ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere.

ARTICULUS VIII.

Utrùm debeamus pro inimicis orare.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non debeamus pro inimicis orare. Quia, ut dicitur *Rom.*, XV : « Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. » Sed in sacra Scriptura induccuntur multæ imprecationes contra inimicos; dicitur enim in *Psalm.* VI : « Erubescant et conturbentur omnes inimici mei, convertantur et erubescant valde velociter. » Ergo et nos debemus orare contra inimicos nostros, magis quàm pro eis.

2. Præterea, vindicari de inimicis, in malum inimicorum cedit. Sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundùm illud *Apocal.*, VI : « Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra ? » Unde et de vindicta impiorum lætantur, secundùm illud *Ps.* LVII : « Lætabitur justus cùm viderit vindictam. » Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

3. Præterea, operatio hominis et ejus oratio non debent esse contraria. Sed homines quandoque licitè impugnant inimicos : alioquin omnia bella essent illicita, quod est contra suprà dicta. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Orate pro persequentibus et calumniantibus vos. »

(Conclusio. — Non tantùm pro amicis, sed etiam pro inimicis orare debemus, in casu quo et ipsos ex charitate diligere tenemur.)

Respondeo dicendum, quòd orare pro alio, charitatis est, sicut dictum est : unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, suprà habitum est in tractatu de charitate (qu. 55, art. 8), ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam. Et quòd diligere inimicos in generali, est in præcepto,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 30, art. 2; ut et qu. 2, de virtut., vel quæst. de charitate, art. 8.

in speciali autem non est in præcepto, nisi secundùm præparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, et eum juvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret. Sed in speciali absolutè inimicos diligere et eos juvare, perfectionis est. Et similiter necessitatis est, ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus; quòd autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.

Ad primum ergo dicendum, quòd imprecationes quæ in sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi. Primo modo, secundùm quòd prophetæ solent « figurâ imprecantis futura prædicere, » ut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*. Secundò, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque à Deo in correctionem immittuntur. Tertiò, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quartò, conformando voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in eodem libro Augustinus dicit : « Vindicta martyrum est ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt. » Vel sicut dicitur in lib. *De quæstionib. veteris et novi Testamenti :* « Postulant se vindicari, non voce, sed ratione, sicut sanguis Abel clamavit de terra. » Lætantur autem de vindicta, non propter eam, sed propter divinam justitiam.

Ad tertium dicendum, quòd licitum est impugnare inimicos, ut compescantur à peccatis, quod cedit in bonum eorum et aliorum; et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur. Et sic oratio et operatio non erunt contraria.

ARTICULUS IX.

Utrùm convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quod semper est sanctum. Sed nomen

Dei semper est sanctum, secundùm illud *Luc.*, I : « Sanctum nomen ejus. » Regnum etiam ejus est sempiternum, secundùm illud *Psalm.* CXLIV : « Regnum tuum, Domine, regnum omnium sæculorum. » Voluntas etiam Dei semper impletur, secundùm illud *Isai.*, XLVI : « Omnis voluntas mea fiet. » Vanum ergo est petere quòd nomen Dei sanctificetur, quòd regnum ejus adveniat, et quòd voluntas ejus fiat.

2. Præterea, prius est recedere à malo quàm consequi bonum. Inconvenienter ergo videntur præordinari petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

3. Præterea, ad hoc aliquid petitur, ut donetur. Sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus, et ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videntur inconvenienter poni petitiones, cùm non respondeant donis Spiritus sancti.

4. Præterea, secundùm Lucam in oratione dominica ponuntur solùm quinque petitiones, ut patet *Luc.*, XI. Superfluum ergo fuit quòd secundùm Matthæum septem petitiones ponerentur.

5. Præterea, vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentiâ suâ nos prævenit. Sed Deus suâ benevolentiâ nos prævenit, quia ipse « prior dilexit nos, » ut dicitur I. *Joan.*, IV. Superfluè ergo præmittitur petitionibus : « Pater noster, qui es in cœlis, » quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

Sed in contrarium sufficit authoritas Christi orationem instituentis.

(Conclusio. — Conveniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.)

Respondeo dicendum, quòd oratio dominica perfectissima est, quia, sicut Augustinus dicit *ad Probam* (ubi suprà, cap. 12), « si rectè et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quàm quod in ista oratione dominica positum est. » Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa solùm rectè orando petimus, quæ rectè desiderare valemus. In oratione autem dominica non solùm petuntur omnia quæ rectè desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt, ut sic hæc oratio non solùm instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectûs. Manifes-

tum est autem quòd primò cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter : uno quidem modo prout volumus gloriam Dei ; alio modo secundùm quòd volumus frui gloriâ ejus. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus ; secundum verò pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur : « Sanctificetur nomen tuum, » per quam petimus gloriam Dei ; secunda verò ponitur : « Adveniat regnum tuum, » per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter. Uno modo directè et principaliter, scilicet meritum quo beatitudinem meremur, obediendo Deo. Et quantum ad hoc ponitur : « Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra. » Alio modo instrumentaliter et quasi coadjuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur : « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, » sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini (in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta) ; sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victûs, sicut dicit Augustinus *ad Probam* (ubi suprà, cap. 11), quia Eucharistia est præcipuum sacramentum, et panis est præcipuus cibus ; unde et in Evangelio Matthæi scriptum est : « supersubstantialem, » id est, « præcipuum, » ut Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem, per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos à beatitudine prohibent. Primò quidem peccatum, quod directè excludit à regno, secundùm illud I *ad Cor.*, V : « Neque fornicarii, neque idolis servientes, etc., regnum Dei possidebunt. » Et ad hoc pertinet quod dicitur : « Dimitte nobis debita nostra. » Secundò, tentatio quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur : « Et ne nos inducas in tentationem, » per quod non petimus ut non tentemur, sed ut à tentatione non vincamur, quod est in tentationem induci. Tertiò, pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ ; et quantum ad hoc dicitur : « Libera nos à malo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. II. *De sermone Domini in monte* (cap. 5 vel 10), cùm dicimus : « Sanctificetur nomen tuum, » non hoc petitur quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur, quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur : « Adveniat regnum tuum, » non ita dictum est, quasi Deus nunc non regnet, sed sicut Augustinus dicit *ad Probam* (ubi suprà, cap. 15), « desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque in eo regnemus. » Quod autem dicitur : « Fiat voluntas tua, » rectè intelligitur, ut obediatur præceptis tuis; « sicut in cœlo et in terra, » id est, sicut ab angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfectè complebuntur in vita futura; aliæ verò quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. CXV).

Ad secundum dicendum, quòd cùm oratio sit interpres desiderii, ordo petitionum non respondet ordini executionis, sed ordini desiderii sive intentionis, in quo priùs est finis quàm ea quæ sunt ad finem, et consecutio boni, quàm remotio mali.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus in lib. II. *De serm. Domini in monte* (cap. 11), adaptat septem petitiones donis et beatitudinibus, dicens : « Si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu, petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites, petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent, oremus ut fiat voluntas ejus, et sic non lugebimus. Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt, oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes, debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes sunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur, oremus ut liberemur à malo; ipsa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* (ut suprà), « Lucas in oratione dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est, ostendens enim ter-

tiam petitionem duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo, eam magis facit intelligi; » quia scilicet ad hoc præcipuè voluntas Dei tendit, ut ejus sanctitatem cognoscamus et cum ipso regnemus. Quod etiam Matthæus in ultima posuit : « Libera nos à malo, » Lucas non posuit, « ut sciat unusquisque in eo liberari à malo, quòd non infertur in tentationem. »

Ad quintum dicendum, quòd oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobis ipsis fiduciam excitemus postulandi. Quæ quidem præcipuè excitatur in nobis, considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult, et idèo dicimus : « Pater noster; » et ejus excellentiam qua potest, et ideo dicimus : « Qui es in cœlis. »

ARTICULUS X.

Utrùm orare sit proprium rationalis creaturæ.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere et accipere. Sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio et Spiritui sancto. Ergo etiam eis convenit orare. Nam et Filius dicit, *Joan.*, XIV : « Ego rogabo Patrem meum; » et de Spiritu sancto dicit Apostolus (*ad Rom.*, VIII) : « Spiritus postulat pro nobis. »

2. Præterea, angeli sunt supra rationales creaturas, cùm sint intellectuales substantiæ. Sed ad angelos pertinet orare; unde in *Ps.* XCVI dicitur : « Adorate eum, omnes angeli ejus. » Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

3. Præterea, ejusdem est orare, cujus est invocare Deum, quod præcipuè fit orando. Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundùm illud *Psalm.* CXLVI : « Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum. » Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

Sed contra : oratio est actus rationis, ut suprà habitum est

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 6, quæstiunc. 1 et 3.

(art. 2). Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

(Conclusio. — Neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodò creaturis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 2), oratio est actus rationis per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur : illi ergo propriè competit orare, cui convenit rationem habere, et superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius; bruta autem animalia non habent rationem : unde neque divinis personis neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd divinis personis convenit accipere per naturam; orare autem est accipientis per gratiam. Dicitur autem Filius rogare vel orare secundùm naturam assumptam (scilicet humanam), non secundùm divinam; Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus et ratio non sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in I. part. habitum est (qu. 79); differunt autem secundùm *perfectum* et *imperfectum*. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt angeli, distinguuntur à rationalibus; quandoque autem sub rationalibus comprehendantur, et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

Ad tertium dicendum, quòd pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam, sicut etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo a Deo moventur (ut *Super Genes. ad lit.*, cap. 14, dicit Augustinus).

ARTICULUS XI.

Utrùm sancti qui sunt in patria, orent pro nobis.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quàm aliis. Sed sancti qui sunt in patria, non merentur sibi, nec pro se orant, quia jam sunt in termino constituti. Ergo etiam neque pro nobis orant.

2. Præterea, sancti perfectè suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

3. Præterea, sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita et illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis. Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

4. Præterea, si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent, superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo debere implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, se solùm superiorum.

5. Præterea, anima Petri non est Petrus. Si ergo anima sanctorum pro nobis orarent quamdiu sunt à corpore separatæ non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pr nobis, sed animam ejus. Cujus contrarium Ecclesia facit. No ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

Sed contra est; quod dicitur II *Machab.*, ult. : « Hic es qui multùm orat pro populo et universa sancta civitate, Je remias propheta Dei. »

(Conclusio. — Sancti qui sunt in patria, cùm sint in cha ritate perfecti ac firmati, orant etiam pro nobis ibidem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, Vigilant error fuit, quòd dum vivimus, mutuò pro nobis orare possu mus; postquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio s

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 9, quæs tiunc. 2; et dist. 45, qu. 3, art. 3.

credendis oratio, præsertim cùm martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequeant. Sed hoc est omnino falsum. Quia cùm oratio pro aliis facta ex charitate provenial, ut dictum est (art. 7 et 8), quantò sancti qui sunt in patria, sunt perfectiores charitatis, tantò magis orant pro viatoribus qui orationibus juvari possunt; et quantò sunt Deo conjunctiores, tantò eorum orationes sunt magis efficaces. Habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex charitate nobis in arcam. Unde et de Christo dicitur *Hebr.*, VII : « Accedentes per semetipsum ad Deum, ad interpellandum pro nobis. » Et propter hoc Hieronymus *Contra Vigilantium* dicit : « Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse solliciti, pro aliis orant, quantò magis post coronas, victorias et triumphos? »

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctis qui sunt in patria, non sunt beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio; et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, et ex divinâ acceptatione.

Ad secundum dicendum, quòd sancti impetrant illud quòd Deus vult fieri per orationes eorum, et hoc petunt quod existimant eorum orationibus implendum secundùm Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad penas quas patiuntur; et secundùm hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quòd Deus vult inferiora per omnia superiora juvari; et ideo oportet non solùm superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare, cùmque sint solus Dei misericordiæ implorandi. Contingit tamen quandoque quòd imploratio inferioris sancti efficacior est, vel quia devotius implorator, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quòd quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt, et iterum, propter idem resurrectionis insinuandum, sicut legitur *Exod.*, III : « Ego sum Deus Abraham, etc. »

ARTICULUS XII.

Utrùm oratio debeat esse vocalis.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim, sicut ex dictis patet (art. 4), principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

2. Præterea, per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est (art. 1). Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum, sicut et alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

3. Præterea, oratio debet offerri Deo in occulto, secundùm illud *Matth.*, VI : « Tu autem cùm oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito. » Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* CXLI : « Voce meâ ad Dominum clamavi, voce meâ ad Dominum deprecatus sum. »

(Conclusio. — Communem seu publicam orationem decet esse vocalem, singularem verò vel privatam non oportet vocalem esse; potest nihilominus etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandam devotionem assumatur, vel ex spirituali gaudio oriatur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est oratio, communis et singularis. Communis quidem oratio est, quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quòd talis oratio innotescat toti populo pro quo profertur, quod non posset fieri nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam altâ voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio verò singularis est quæ offertur à singulari persona cujuscumque, sive pro se, sive pro aliis orantis. Et

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 2, quæstiunc. 1.

de hujusmodi orationis necessitate non est quòd sit vocalis; adjungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primò quidem, ad excitandam interiorem devotionem qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa (sive vocum, sive etiam aliquorum factorum) movetur mens hominis secundùm apprehensionem, et per consequens secundùm affectionem; unde Augustinus dicit *ad Probam* (ubi suprà, cap. 9), quòd « verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acriùs excitamus. » Et ideo in singulari oratione tantùm est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interiùs mentem; si verò mens per hoc distrahatur vel qualitercumque impediatur, est à talibus cessandum. Quod præcipuè contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata; unde *Psalm.* XXVI dicitur: « Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea; » et de Anna legitur I. *Reg.*, I, quòd « loquebatur in corde suo. » Secundò, adjungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundùm illud totum quod ex Deo habet, id est, non solùm mente, sed etiam corpore. Quod præcipuè competit orationi secundùm quòd est satisfactoria; unde dicitur *Oseæ*, ult.: « Omnem aufer iniquitatem, et accipe bonum, et reddemus vitulos labiorum nostrorum. » Tertiò, adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundùm illud *Psalm.* XV: « Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea. »

Ad primum ergo dicendum, quòd vocalis oratio non profertur ad hoc quòd aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quòd mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quòd verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, et impediunt devotionem orantis; sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipuè minùs devotas.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit *super Matth.*: « Eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut « conventu videatur; » et mox: « Orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando ut audiatur ab aliis, vel pectus apertè percutiendo, vel manus expandendo, ut videatur à multis. » Nec tamen, ut Augustinus dicit in lib. *De sermone*

Domini in monte, « videri ab hominibus nefas est, sed ideo hoc agere ut ab hominibus videaris. »

ARTICULUS XIII.

Utrùm de necessitate orationis sit quod sit attenta.

Ad tertium decimum sic proceditur. Videtur quòd de necessitate orationis sit quòd sit attenta. Dicitur enim *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in Spiritu et veritate oportet adorare. » Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

2. Præterea, oratio est « ascensus intellectûs in Deum. » Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quòd sit attenta.

3. Præterea, de necessitate orationis est quòd careat omni peccato. Sed non est absque peccato quòd aliquis orando evagationem mentis patiatur; videtur enim deridere Deum, sicut si alicui homini loqueretur et non attenderet ad ea quæ ipse proferret; unde Basilius dicit, quòd « divinum auxilium est implorandum non remissè nec mente huc vel illuc evagante, eo quòd talis non solùm non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit. » Ergo de necessitate orationis videtur quòd sit attenta.

Sed contra est, quòd etiam Sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundùm illud *Psal.* XXXIX : « Cor meum dereliquit me. »

(Conclusio. — Attentam, saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, si impetrativa sit futura, mentemque spiritualiter refectura.)

Respondeo dicendum, quòd quæstio hæc præcipuè habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per quod meliùs pervenitur ad finem : et sic attentio absolutè orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessarium, sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri : et ad hunc effectum non ex ne

cessitate requiritur quòd attentio adsit orationi per totum; sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare : et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit; si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa : « Illam enim orationem Deus non audit, cui ille qui orat non intendit, » ut Gregorius dicit. Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis : et ad hoc de necessitate requiritur oratione attentio; unde dicitur I *Cor.*, XIV : « Si orem linguâ, mens mea sine fructu est. » Sciendum tamen quòd triplex est attentio quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia qua attenditur ad finem orationis (scilicet ad Deum) et ad rem pro qua oratur. Quæ quidem est maximè necessaria, et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de sancto Victore.

Ad primum ergo dicendum, quòd « in Spiritu et veritate » orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit, etiam si ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quòd mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest; pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quòd quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subitò evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est et impedit orationis fructum; et contra hoc Augustinus dicit in *Regula* : « Psalmis et hymnis cùm oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore. » Evagatio verò mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit; unde Basilius (ubi supra) dicit : « Si verò debilitatus à peccato fixè nequis orare, quantumcunque potes, seipsum cohibeas et. Deus ignoscit, eò quòd non ex negligentia sed ex fragilitate non potest ut oportet assistere coram eo.

ARTICULUS XIV.

Utrùm oratio debeat esse diuturna.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim *Matth.*, VI : « Orantes nolite multùm loqui. » Sed oportet multùm loqui diu orantem, præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

2. Præterea, oratio est explicativa desiderii. Sed desiderium tantò est sanctius, quantò magis ad unum restringitur, secundùm illud *Psal.* XXVI : « Unam petii à Domino, hanc requiram. » Ergo et oratio tantò est Deo acceptior, quantò est brevior.

3. Præterea, illicitum videtur esse quòd homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipuè in his quæ pertinent ad cultum divinum secundùm illud *Exod.*, XIX : « Contestare populum ne fortè velit transcendere terminos propositos ad videndum Dominum, et pereat ex eis plurima multitudo. » Sed à Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis dominicæ, ut patet *Matth.*, VI. Ergo non licet orationem ultrà protendere.

Sed contra videtur, quòd continuè sit orandum, quia Dominus dicit *Luc.*, XVIII : « Oportet semper orare et non deficere. » Et I *ad Thess.* : « Sine intermissione orate. »

(Conclusio. — Oratio, quantum attinet ad ejus causam quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet; quantùm verò attinet ad propriam ejus rationem tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio fervori interni desiderii excitando servit.)

Respondeo dicendum, quòd de oratione dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm seipsam; alio modo secundùm causam suam. Causa orationis est desiderium charitatis, e

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 2, quæstiunc. 2 et 3; et *ad Rom.*, I, lect. 5, col. 4; ut et I *ad Cor.* III, prope finem, et rursum ibi, cap. VI, in principio; et *ad Thessal.*, V, lect. 2, col. 2.

quo procedere debet oratio. Quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute : manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus; omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I *ad Cor.*, X. Et secundùm hoc oratio debet esse continua; unde Augustinus dicit *ad Probam* (epist. CXXI, cap. 9) : « In ipsa fide, spe et charitate, continuato desiderio semper oramus. » Sed ipsa oratio secundùm se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari; sed sicut Augustinus dicit ibidem, « ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogemus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus nobisipsis innotescamus, et ad hoc agendum nosipsos atriùs excitemus. » Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati : unde et conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum intentionem desiderii fervorem; cùm verò hanc mensuram excedit, ita quòd sine tædio durare non possit, non est ulteriùs oratio prosequenda. Unde Augustinus dicit *ad Probam* (ubi supra, cap. 10) : « Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodammodo jaculatas, ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio; ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc deventionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita si perduraverit, non citò esse rumpendam. » Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Probam* (ubi supra) : « Non est hoc orare in multiloquio, si sinceriùs oretur : aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus, nam et de ipso Domino scriptum est, quòd pernoctaverit in orando et quòd prolixiùs oraverit, ut nobis præberet exemplum. » Et postea subdit : « Adsit in oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multùm loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis; multum autem precari est ad eum quem preca-

mur, diuturnâ et piâ cordis excitatione pulsare, plerumqu autem hoc negotium plus gemitibus quàm sermonibus agitu plus fletu quàm affatu. »

Ad secundum dicendum, quòd prolixitas orationis non cor sistit in hoc quòd multa petantur, sed in hoc quòd affectu continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quòd Dominus non instituit ha orationem, ut his solis verbis uti debeamus in orando; sed qu ad hæc sua impetranda debet tendere nostræ orationis inte tio, qualitercumque ea proferamus, vel cogitemus.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis continuè orat, vel propt continuitatem desiderii (ut dictum est); vel quia non inte mittit quin temporibus statutis oret; vel propter effectum, si in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis dev tus, sive etiam in alio, putà cùm aliquis suis beneficiis provoc alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat quiescit.

ARTICULUS XV.

Utrùm oratio sit meritoria.

Ad quintum decimum sic proceditur (1). Videtur quòd orat non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia. S oratio præcedit gratiam, quia etiam ipsa gratia per oratione impetratur, secundùm illud *Luc.*, XI : « Pater vester de cœ dabit Spiritum bonum petentibus se. » Ergo oratio non e actus meritorius.

2. Præterea, si oratio aliquid meretur, maximè videtur mer illud quòd orando petitur. Sed hoc non semper meretur, qu multoties etiam Sanctorum orationes non exaudiuntur, sic Paulus non est exauditus petens à se removeri stimulum carn Ergo oratio non est actus meritorius.

3. Præterea, oratio præcipuè fidei innititur : secundùm ill *Jacob*, I : « Postulet autem in fide nihil hæsitans. » Fid

(1) De his etiam suprà, art. 7, ad 2; ut et IV, *Sent* dist. 15, qu. 4, art. 7, quæstiunc. 2, per totum, et qu. 3, tu in corp., tum ad 3.

autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est, quòd super illud *Psalm.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur, » dicit Glossa : « Etsi eis non prosint, ego tamen non sum meâ mercede frustratus. » Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

(CONCLUSIO. — Oratio non modo interiùs spiritualem consolationem affert, sed etiam merendi et impetrandi efficaciam præstat, cùm ex charitate mediâ religione procedat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 13), oratio præter effectum spiritualis consolationis quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectûs, scilicet virtutem merendi et virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit et radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est (art. 3), concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus, quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate et fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre; ad charitatem verò pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit; fides autem est necessaria ex parte Dei quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus; humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, quia suam indigentiam recognoscit; est etiam et devotio necessaria; sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus, necessarius ab omnes consequentes, ut supra dictum est (art. 1). Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit; unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini, serm.* XXIX : « Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet; » et Chrysostomus dicit (in *Cat. græcorum Patrum, Luc*, XVIII) : « Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio sine gratia gratum faciente, meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum fa-

cientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, qui ipsum *orare* est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit i libro *De perseverantia* (sive *De bono perseverantiæ*, cap. 23)

Ad secundum dicendum, quòd ad aliud principaliter respic meritum orationis quandoque, quàm ad id quod petitur; me ritum enim præcipuè ordinatur ad beatitudinem; sed petiti orationis directè se extendit quandoque ad aliqua alia, ut e dictis patet (art. 6 et 7). Si ergo illud aliud quod petit aliqu pro seipso non sit ei ad beatitudinem utile, non meretur illu sed quandoque hoc petendo et desiderando meritum amitti putà si petat à Deo complementum alicujus peccati, quod e non piè orare. Quandoque verò non est necessarium ad salute nec manifestè saluti contrarium; et tunc, licèt orans post orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obt nere quod petit; unde Augustinus dicit in libro *Sententiaru Prosperi* : « Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus huj vitæ, et misericorditer auditur, et misericorditer non a ditur; quid enim infirmo sit utile, magis novit medicus quà ægrotus; » et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditu petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si ve id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi p tinens ad ejus salutem, meretur illud non solùm orando, s etiam alia bona opera faciendo; et ideo indubitanter acci quod petit, sed quando debet accipere : « Quædam enim n negantur; sed ut congruo dentur tempore, differuntur, » Augustinus dicit *super Joannem* (*Tract.* CII). Quod tan potest impediri, si in petendo non perseveret; et propter l dicit Basilius (ubi supra) : « Ideo quandoque petis et n accipis, quia perperam postulasti, vel infideliter, vel levit vel non conferentia tibi, vel destitisti. » Quia verò homo n potest aliis mereri vitam æternam ex condigno, ut supra d tum est (1, 2, quæst. 114, art. 6), ideo per consequens n ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliq ex condigno alteri mereri; et propter hoc non semper ille ditur qui pro alio orat, ut supra habitum est (art. 1, ad 2 ad 3). Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus cond rentibus semper aliquis impetrat quod petit; ut scilicet pro petat, necessaria ad salutem, piè et perseveranter.

Ad tertium dicendum, quòd oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi (quia sic innititur principaliter charitati), sed quantum ad efficaciam impetrandi; quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ et misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

ARTICULUS XVI.

Utrùm peccatores orando impetrent aliquid à Deo.

Ad sextum decimum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatores orando non impetrent aliquid à Deo. Dicitur enim *Joan.*, IX : « Scimus quia peccatores Deus non audit; » quod consonat ei quod dicitur *Prov.*, XXVIII: « Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis. » Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

2. Præterea, justi impetrant à Deo illud quod merentur, ut supra habitum est (art. 15). Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratiâ carent, et etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Glossa, II *ad Tim.*, III, super illud : « Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. Et ita non piè orant, quòd requiritur ad hoc quòd oratio impetret, ut dictum est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

3. Præterea, Chrysostomus dicit *super Matthæum* : « Pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictavit. » Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, » quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, et sic non sunt exauditione digni; vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi à Christo institutam non servant.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit *super Joannem* (*Tract.* XLIV) : « Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset : Domine propitius esto mihi peccatori. » Et Chryso-

(1) De his etiam infrà, qu. 178, art. 2, ad 1; et qu. 6, de potent., art. 9, ad 5; et in *Joan.*, IX, lect.

stomus dicit *super Matthæum* : « Omnis qui petit, accipit; id est, sive justus sit, sive peccator. »

(Conclusio. — Peccatores ut peccatores, aliquid à Deo petentes non nisi ad illorum vindictam Deus audit; attamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes, non quasi ex justitia sed ex pura misericordia (si tamen debitè fiant) Deus exaudit.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatore duo sunt consideranda : scilicet natura quam diligit Deus, et culpa quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit in quantum peccator, id est secundùm desiderium peccati; in hoc à Deo non auditur ex misericordia; sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc ampliùs ruere in peccata : Deus enim « quædam negat propitius, quæ concedit iratus, » ut Augustinus dicit. Orationem verò peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator non meretur, sed ex pura misericordia, observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè et perseveranter.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *super Joannem* (*Tract.* XLIV), illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfectè illuminati; et ideo non est ratum. Quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, in quantum est peccator, per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

Ad secundum dicendum, quòd peccator non potest piè orare quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc quòd petit aliquid ad pietatem pertinens; sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supra dictis patet (qu. 58, art. 1, ad 3). Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa; quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (art. 7, ad 1), dominica oratio profertur ex persona communi totius Ecclesiæ. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit non sit verum quantum ad suam personam; est enim verum quan-

tum ad personam Ecclesiæ, extra quam est merito, et ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere; et ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundùm illud *Eccles.*, XXVIII : « Relinque proximo tuo nocenti te, et tunc deprecanti tibi peccata solventur. »

ARTICULUS XVII.

Utrùm convenienter dicantur esse creationis partes, obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones.

Ad decimum septimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter dicantur esse orationis partes « obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones. » Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio. Sed sicut Origenes dicit *super Matthæum* : « Non oportet quòd vir qui vult secundùm Evangelium vivere, adjuret alium; si enim jurare non licet, nec adjurare. Ergo inconvenienter ponitur *obsecratio* orationis pars.

2. Præterea, oratio secundùm Damascenum (ut supra) est « petitio decentium à Deo. » Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

3. Præterea, gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia verò ad futura. Sed præterita sunt priora futuris. Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In contrarium est authoritas Apostoli I *ad Timoth.*, II.

(Conclusio. — Quatuor hæ conveniunt orationi partes, *obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones.*)

Respondeo dicendum, quòd ad orationem tria requiruntur. Quorum primum est, ut orans accedat ad Deum quem orat, quod significatur nomine *orationis*, quia oratio est « ascensus mentis in Deum. » Secundò requiritur petitio, quæ significatur nomine *postulationis* : sive petitio proponatur determinatè (quod quidam Dominum propriè *postulationem*) ; sive inde-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 4, art. 3; ut et *ad Philip.*, IV, col. 3; et I *Ethic.*, II, col. 1 et 2.

terminatè, ut cùm quis petit juvari à Deo (quod nominant *supplicationem*); sive solùm factum narretur, secundùm illud *Joan.*, XI : « Ecce quem amas infirmatur, » (quod vocant *infirmationem*). Tertiò, requiritur ratio impetrandi quod petitur; et hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei, est ejus sanctitas propter quam petimus exaudiri, secundùm illud *Danielis*, IX : « Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam; » et ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est contestatio per sacra; sicut cùm dicimus : « Per nativitatem tuam libera nos Domine. » Ratio verò impetrandi ex parte petentis, « est gratiarum actio, » qua de acceptis beneficiis gratias agentes meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit Glossa, I. *Timoth.*, II, quòd in missa « obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem, » in quibus quædam sacra commemorantur; « orationes sunt in ipsa consecratione, » in qua mens maximè debet elevari in Deum; « postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus, gratiarum actiones, in fine. » In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur : « Omnipotens sempiterne Deus, » pertinet ad orationis ascensum in Deum; quod dicitur : « Qui dedisti famulis tuis, etc., » pertinet ad gratiarum actionem; quod dicitur : « Præsta quæsumus, » pertinet ad postulationem; quod in fine ponitur : « Per Dominum nostrum Jesum, etc., » pertinet ad obsecrationem. In *Collationibus* autem *Patrum, Collat.* IX, ex Isaac Abbate, cap. 11 et sequentibus), « obsecratio est imploratio seu petitio pro peccatis, quia vel pro præsentibus vel pro præteritis admissis suis unusquisque compunctus veniam deprecatur. Oratio est, cùm aliquid vovemus Deo vel offerimus, cùm renuntiantes huic mundo spondemus nos totâ cordis intentione Domino servituros; cùm pollicemur nos purissimam corporis castitatem seu immobilem patientiam exhibituros perpetuo; vel cùm de corde nostro radices iræ seu tristitiæ mortem operantis funditus eruendas vovemus. Postulatio cùm pro aliis petimus, vel quamdum sumus in fervore Spiritûs constituti solemus emittere, pro charis nostris vel pro totius mundi pace poscentes, etc. Gratiarum actio, quam per ineffabiles excessus mens Deo refert,

cùm præterita Dei recolit beneficia, vel præsentia contemplatur, vel quanta Deus his qui diligunt cum præparaverit in futurum prospicit, etc. » Sed primum est melius.

Ad primum ergo dicendum, quòd *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum (quæ prohibetur), sed ad misericordiam implorandum.

Ad secundum dicendum, quòd oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur : sed secundùm quòd contra alia dividitur, importat propriè ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quòd in diversis præterita præcedunt futura; sed aliquid unum et idem priùs est futurum quàm sit præteritum : et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis, præcedit postulationem aliorum beneficiorum; sed idem beneficium priùs postulatur, et ultimò, cùm acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur: postulationem autem præcedit oratio, per quam accedit ad Deum à quo petimus : orationem autêm præcedit obsecratio qua ex consideratione divinæ bonitatis ad eum audemus accedere.

QUÆSTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latriæ; et primo de adoratione, in tres articulos divisa.

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ.

Et 1° de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; 2° de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; 3° de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm adoratio sit actus latriæ. 2° Utrùm adoratio importet actum interiorem vel exteriorem. 3° Utrùm adoratio requirat determinationem loci.

ARTICULUS I.

Utrùm adoratio sit actus latriæ sive religionis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd adoratio non sit actus latriæ sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo; legitur enim *Genes.*, XVIII, quòd Abraham adoravit angelos; et III *Reg.*, I, dicitur quòd Nathan propheta « ingressus ad regem David, adoravit eum pronus in terram. » Ergo adoratio non est actus religionis.

2. Præterea, religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Augustinum in X *De Civit. Dei* (cap. 1). Sed adoratio debetur ei ratione majestatis, quia super illud *Psalm.* XCV : « Adorate Dominum in atrio sancto ejus, » dicit Glossa : « De his atriis venitur in atrium ubi majestas adoratur. » Ergo adoratio non est actus latriæ.

3. Præterea, unus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genua flectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

Sed contra est, quod *Matth.*, IV, inducitur : « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. »

(Conclusio. — Adoratio qua Deus adoratur à nobis, religionis est actus.

Respondeo dicendum, quòd adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex dictis (qu. 81, art. 1), quòd religionis proprium est reverentiam Deo exhibere : unde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundùm æqualitatem, sed secundùm quamdam participationem : et ideo aliâ veneratione veneramur Deum (quod pertinet ad latriam), et aliâ veneratione quasdam excel-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 10, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 7; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 118.

lentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua postea dicetur (qu. 103). Et quia ea quæ exteriùs aguntur, signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio; sed aliquid est quod soli Deo debetur, scilicet sacrificium. Unde Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 4): « Multa de cultu divino usurpata sunt, quæ honoribus deferuntur humanis, sive humilitate nimiâ, sive adulatione pestiferâ; ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi; si autem eis multùm additur, et adorandi: quis verò sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit. » Secundùm reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David; secundùm autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, timens ne honorem Dei transferret ad hominem, ut dicitur *Esther*, XIII. Et similiter secundùm reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit angelos, et etiam Josue, ut legitur *Josue*, V; quamvis possit intelligi quòd adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona angeli apparebat et loquebatur; secundùm autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Joannes angelum adorare, *Apoc.*, ult., tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut angelis æquetur (unde ibi subditur: « Conservus tuus sum et fratrum tuorum; ») tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem; unde subditur: « Deum adora. »

Ad secundum dicendum, quòd sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia ad quam pertinet quòd in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quòd quia una est excellentia trium personarum, unus honor et reverentia eis debetur, et per consequens una adoratio; in cujus figuram cùm legitur de Abraham, *Genes.*, XVIII, quòd tres viri ei apparuerunt, adorans unum alloquitur, dicens: « Domine, si inveni gratiam, etc. » Tertia autem genuflexio signum est ternarii personarum, non autem diversitatis adorationum.

ARTICULUS II.

Utrùm adoratio importet actum corporalem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim *Joan.*, IV : « Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. » Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

2. Præterea, nomen adorationis ab oratione sumitur. Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundùm illud I *Cor.*, XIV : « Orabo spiritu, orabo et mente. » Ergo adoratio maximè importat spiritualem actum.

3. Præterea, corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinet. Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

Sed còntra est, quod super illud *Exod.*, XX : « Non adorabis ea neque coles, » dicit Glossa : « Nec affectu colas, nec specie adores. »

(Conclusio. — Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantùm spirituali, sed et corporali adoratione adoranda à nobis est divina majestas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 12), quia ex duplici natura compositi sumus (intellectuali scilicet et sensibili), duplicem adorationem Deo offerimus, scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione, et corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem; ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo, quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam adoratio corporalis

(1) De his etiam suprà, qu. 81, art. 7; ut et III, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 119.

in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundariò autem verbis exprimitur, ut suprà dictum est (qu. 83, art. 12), ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentiâ consistit, secundariò autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis : sicut genu flectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum ; prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis.

Ad tertium dicendum, quòd etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

ARTICULUS III.

Utrùm adoratio requirat determinatum locum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim *Joan.*, IV : « Venit hora quando neque in monte hoc neque in Hierosolymis adorabitis Patrem. » Eadem autem ratio videtur esse et de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

2. Præterea, adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

3. Præterea, idem Deus est qui in novo et veteri Testamento adoratur. Sed in veteri Testamento fiebat adoratio ad occidentem ; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem, ut habetur *Exod.*, XXVI. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, LVI, et inducitur *Luc.*, XIX : « Domus mea domus orationis vocabitur. »

(Conclusio. — Quanquam non principaliter, secundariò tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis divinis honoribus deputandus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, in adoratione

principalius est interior devotio mentis, secundarium autem est quod pertinet exteriùs ad corporalia signa. Mens autem interiùs apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco, sed corporalia signa necesse est quòd in determinato loco et situ sint : et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius, sed secundùm quamdam decentiam, sicut et alia corporalia signa.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis tam secundùm ritum Judæorum adorantium in Jerusalem, quàm etiam secundùm ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit, veniente spirituali Evangelii veritate, secundùm quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur *Malach.*, I.

Ad secundum dicendum, quòd determinatus locus eligitur ad orandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primò quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur, sicut patet ex oratione Salomonis, III *Reg.*, VIII. Secundò, propter sacra mysteria et alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. Tertiò, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundùm illud *Matth.*, XVIII : « Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. »

Ad tertium dicendum, quòd secundùm quamdam decentiam adoramus versùs orientem. Primò quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cœli, qui est ab oriente. Secundò, propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur *Genes.*, II, secundùm litteram septuaginta Interpretum, quasi quæramus ad paradisum redire. Tertiò propter Christum qui est lux mundi, et *Oriens* nominatur *Zachar.*, VI, et qui « ascendit super cœlum cœli ad orientem » (*Psalm.* LXVII), et ab oriente etiam expectatur venturus, secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Sicut fulgur exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis. »

QUÆSTIO LXXXV.

De his quæ Deo à fidelibus dantur, et primo de sacrificiis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de actibus quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

Circa quos occurrit duplex consideratio : primò quidem, de his quæ Deo à fidelibus dantur; secundò, de votis quibus ei aliqua promittuntur.

Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis et decimis.

Circa sacrificium quæruntur quatuor : 1° Utrùm offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ. 2° Utrùm soli Deo sit sacrificium offerendum. 3° Utrùm offerre sacrificium sit specialis actus virtutis. 4° Utrùm omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

ARTICULUS I.

Utrùm offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa sacrificia; nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem et vinum, sicut de Melchisedech dicitur *Genes.*, XXIV, et quidam hæc, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

2. Præterea, ea quæ sunt juris naturalis, omnes justi servaverunt. Sed non legitur de Isaac quòd sacrificium obtulerit; neque etiam de Adam, de quo tamen dicitur *Sap.*, X, quòd « sapientia eduxit eum à delicto suo. » Ergo oblatio sacrificii non est de jure naturali.

3. Præterea, Augustinus dicit, X *De Civit. Dei* (cap. 5),

(1) De his etiam 1, 2, qu. 102, art. 3; ut et III. part.,

quòd sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. III *De doctrina christ.* (cap. 3), non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum Philosophum (lib. I *Periherm.*, vel *De interpretat.*, cap. 1). Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

Sed contra est, quòd in qualibet ætate et apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo et oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

(CONCLUSIO. — Ex naturali ratione procedit ut quemadmodum dominis temporalibus aliqua offeruntur in recognitionem dominii, ita etiam Deo, tanquam supremo omnium Domino, quasdam sensibiles res in signum debitæ subjectionis et honoris offeramus : unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.)

Respondeo dicendum, quòd naturalis ratio dictat homini quòd alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quicquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundùm naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundùm suum modum. Est autem modus conveniens hominis, ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda, quia ex sensibilibus cognitionem accipit : et ideo, ex naturali ratione procedit quòd homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas in signum debitæ subjectionis et honoris, secundùm similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificii : et ideo ratio sacrificii pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 92, art. 2), aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo : sicut quòd malefactores puniantur, habet lex naturalis; sed quòd tali pœnâ vel tali puniantur, est ex constitutione divinâ vel hu

qu. 48, art. item 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 120, col. 2 et super *Psalm.* XXVIII, col. 2; et *ad Rom.*, I, lect. 7.

manâ. Similiter etiam oblatio sacrificii in communi, est de lege naturali, et ideo in hoc omnes conveniunt; sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humanâ vel divinâ, et ideo in hoc differunt.

Ad secundum dicendum, quòd Adam et Isaac sicut et alii justi Deo sacrificium obtulerunt, secundùm sui temporis congruentiam, ut patet per Gregorium, qui dicit quòd « apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris peccatum originale. » Non tamen de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in Scriptura, sed solùm de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio quare Adam non legitur sacrificium obtulisse; ne, quia in ipso notatur origo peccati, simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac verò significavit Christum, in quantum ipse oblatus est in sacrificium; unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quòd significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundùm humanum placitum.

ARTICULUS II.

Utrùm soli Deo sit sacrificium offerendum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non soli summo Deo sit sacrificium offerendum. Cùm enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quòd omnibus illis sit sacrificium offerendum, qui divinitatis consortes fiunt. Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur II *Petr.*, I: unde et de eis in *Psalm.* LXXXI dicitur : « Ego dixi : Dii estis; » angeli etiam *filii Dei* nominantur, ut patet *Job*, I. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

2. Præterea, quantò aliquis major est, tantò ei major honor debet exhiberi. Sed angeli et sancti sunt multò majores qui-

(1) De his etiam I, 2, qu. 102, art. 3; ut et III. part., qu. 48, art. item 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 120, col. 2; et super *Psalm.* XXVIII, col. 2; et *ad Rom.*, I, lect. 7.

buscumque terrenis principibus, quibus tamen eorum subditi multò majorem honorem impendunt (se coram eis prosternentes et munera offerentes), quàm sit oblatio alicujus animalis vel rei alterius in sacrificium. Ergo multò magis angelis et sanctis potest sacrificium offerri.

3. Præterea, templa et altaria instituuntur ad sacrificium offerendum. Sed templa et altaria instituuntur angelis et sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXII : « Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli. »

(Conclusio. — Cùm solus Deus sit animarum nostrarum creator ac beneficiator, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum; significat autem sacrificium quod offertur exteriùs, interiùs spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundùm illud Psalmista (*Psalm.* L) : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus; » quia sicut suprà dictum est (qu. 81, art. 7, et qu. 84, art. 2), exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, et sicut fini suæ beatificationis; secundùm autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in I habitum est; in solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 3, art. 8) : et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli Deo debemus offerre exteriora sacrificia; sicut etiam « orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voce cui res ipsas in corde quas significamus, offerimus, » ut Augustinus dicit, X. *De Civit. Dei*. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quòd summum rectorem aliquo signo singulari honorant, quod cuicumque alteri deferretur esset crimen læsæ majestatis; et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen divinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, sed per participationem; et ideo nec æqualis eis honor debetur.

Ad secundum dicendum, quòd in oblatione sacrificii non

pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio qua hoc fit in honorem summi Rectoris totius universi. Unde sicut Augustinus dicit, X. *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, VIII. *De Civit. Dei* (cap. ult.), « non constituimus martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia, quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Unde sacerdos non dicit : *Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule*, sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, et nos ad imitationem eorum exhortamur. »

ARTICULUS III.

Utrùm oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd oblatio sacrificii non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Augustinus, X *De Civit. Dei* (cap. 6) : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo. » Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificii non est specialis actus determinatæ virtutis.

2. Præterea, maceratio corporis quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam; quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem; quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem : quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificii oblatione, secundùm illud *Rom.*, XII : « Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. » Dicit etiam Apostolus, *ad Hebr.* ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus. » Beneficentia autem et communio pertinent ad charitatem, misericordiam et liberalitatem. Ergo sacrificii oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

3. Præterea, sacrificium videtur quod Deo exhibetur. Sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes et holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse specialis actus determinatæ virtutis.

Sed contra est, quòd in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio *Levit.*

(CONCLUSIO. — Cùm sacrificiorum oblationes laudem inde mereantur quòd ad reverentiam Dei fiunt, ad religionem eas pertinere palam est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (1, 2, qu. 18, art. 6), quandoque actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo speciem ejus; sicut cùm quis furatur ut fornicetur, ipsum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem; ita quòd si etiam aliàs non esset peccatum, ex hoc jam peccatum esset quòd ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quòd in divinam reverentiam fit; propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem ea quæ secundùm alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari; putà cùm aliquis eleemosynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cùm aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit propter divinam reverentiam: et secundùm hoc, etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt. Sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam; et isti actus propriè sacrificia dicuntur, et pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum quòd Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet: et ideo cujuscumque virtutis actus rationem sacrificii accipit ex hoc quòd agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

Ad secundum dicendum, quòd triplex est hominis bonum. Primum quidem est *bonum animæ*, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios hujusmodi interiores actus; et hoc est principale sacrificium. Secundum est *bonum corporis*, quod Deo quodammodo offertur per martyrium et abstinentiam, seu continentiam. Tertium est *bonum exteriorum rerum*, de quo sacrificium offertur Deo: directè quidem, quando immediatè res nostras Deo offerimus; mediatè autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quòd sacrificia propriè dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit; sicut quòd animalia occide-

bantur et comburebantur; quòd panis frangitur, et comeditur, et benedicitur; et hoc ipsum nomen sonat, nam sacrificium dicitur ex hoc quòd homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directè dicitur, cùm Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat, sicut dicuntur offerri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur *Deut.*, XXVI; non autem sunt sacrificia, quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, propriè loquendo, non sunt sacrificia, neque oblationes, quia non immediatè Deo, sed ministris divini cultûs exhibentur.

ARTICULUS IV.

Utràm omnes teneantur ad sacrificia offerenda.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apostolus *Rom.*, III : « Quæcumque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur. Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

2. Præterea, sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum. Sed non omnium est hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

3. Præterea, ex hoc *sacerdotes* dicuntur quòd sacrificium Deo offerunt. Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

Sed contra est, quòd sacrificium offerre est de lege naturæ, ut supra habitum est (art. 1). Ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

(Conclusio. — Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre (devotam videlicet mentem); et extérius sacrificium eorum ad quæ ex præcepto tenentur, sive sint virtutum actus, sive certæ et determinatæ oblationes.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est sacrificium, sicut dictum est (art. 2). Quorum primum et principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur; omnes enim tenentur

Deo devotam mentem offerre. Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur. Nam quoddam est quod ex hoc solùm laudem habet, quòd Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis. Et ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege novâ vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege: nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda, secundùm legis præcepta; illi verò qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exteriùs facienda in honorem divinum, secundùm condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinatè ad hæc vel ad illa. Aliud verò exterius sacrificium est, quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos tenentur omnes; quidam verò sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad illa determinata sacrificia quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur; tenebantur tamen ad aliqua sacrificia (interiora vel exteriora), ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis non omnes sciant explicitè virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicitè, sicut et habent fidem implicitam, ut supra habitum est (qu. 2, art. 7).

Ad tertium dicendum, quòd sacerdotes offerunt sacrificia quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solùm pro se, sed etiam pro aliis; quædam verò sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supra dictis patet.

QUÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus et primitiis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de oblationibus et primitiis.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti. 2° De quibus oblationes debeantur. 3° De quibus rebus fieri debeant. 4° Specialiter de obliga-

tionibus primitiarum, utrùm ad eas homines ex necessitate teneantur.

ARTICULUS I.

Utrùm homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelii tenentur ad observanda ceremonialia præcepta veteris legis, ut supra habitum est (1, 2, qu. 103, art. 3 et 4). Sed oblationes offerre, ponitur inter ceremonialia præcepta veteris legis; dicitur enim *Exod.*, XXIII : « Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis; » et postea subditur : « Non apparebis in conspectu meo vacuus. » Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti.

2. Præterea, oblationes antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit *Matth.*, V: « Si offers munus tuum ad altare, » quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur; postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iteratò offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

3. Præterea, quicumque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per subtractionem ecclesiasticorum sacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, ecclesiastica sacramenta denegare, secundùm illud decretum sextæ synodi, quod habetur I, qu. 1 : « Nullus qui sacram communionem dispensat, à percipiente gratiam aliquid exigat; si verò exegerit, deponatur. » Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

Sed contra est, quod Gregorius dicit : « Omnis Christianus procuret ad missarum solemnia aliquid Deo offerre. »

(Conclusio. — Tenentur homines, non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhiben-

tur : ita quòd si aliquid exhibeatur in cultum divinum in aliquod sacrum quod inde fieri debeat consumen oblatio est et sacrificium; unde *Exod.*, XXIX, dicitur : res totum arietem in incensum super altare ; oblatio mino, odor suavissimus victimæ Dei; » et *Levit.*, II, « Anima cùm obtulerit oblationem sacrificii Domino, erit ejus oblatio : » si verò sic exhibeatur ut integrum divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum exp dum, erit oblatio, et non sacrificium. Hujusmodi ergo obl de sui ratione habent quòd voluntariè offerantur, sec illud *Exod.*, XXV : « Ab homine qui offert ultroneus, pietis eas. » Potest tamen contingere quòd aliquis ad obla teneatur quadruplici ratione. Primò quidem, ex præc conventione, sicut cùm alicui conceditur aliquis fundus siæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod habet rationem census. Secundò, propter præcedentem de tionem sive promissionem, sicut cùm aliquis offert donati inter vivos, vel cùm relinquit testamento Ecclesiæ ali rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam. T modo, propter Ecclesiæ necessitatem, putà si ministri E siæ non haberent unde sustentarentur. Quartò, propter suetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnita ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ult casibus remaneat oblatio quodammodo voluntaria, scilicet q tum ad quantitatem vel speciem rei oblatæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nova lege homines tenentur ad oblationes, causâ solemnitatum legalium, ut *Exodo* dicitur, sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum

Ad secundum dicendum, quòd ad oblationes faciendas nentur aliqui, et antequam fiant (sicut in primo, et tertio, quarto modo), et etiam postquam eas fecerint per deputat nem sive promissionem; tenentur enim realiter exhibere qu est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui oblationes debitas n reddunt, possunt puniri per subtractionem sacramentorum; n per ipsum sacerdotem cui oblationes faciendæ sunt, ne videat pro sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per s periorem aliquem.

ARTICULUS II.

Utrùm solùm sacerdotibus debeantur oblationes.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd oblationes non solùm sacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipuæ videntur esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis *hostiæ* dicuntur, secundùm illud *Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus. » Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

2. Præterea, in multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est causa clericorum, alia monachorum, ut Hieronymus dicit. Ergo non solùm sacerdotibus oblationes debentur.

3. Præterea, laici de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes et hujusmodi. Sed non nisi ut hæc in suos usus convertant. Ergo oblationes possunt etiam ad laicos pertinere.

Sed contra est, quod dicit *Canon* Damasi Papæ, et habetur X, *qu.* 1 : « Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie Domino servire videntur, licet comedere et bibere; quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israel, nisi tantummodo Aaron et filiis ejus (*Levit.*, XXIV, vers. 8).

(Conclusio. — Cùm sacerdos medius sit inter Deum et populum, ei sunt à populo oblationes exhibendæ, non solùm ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his quæ ad divinum spectant cultum et in usus et sustentationem pauperum.)

Respondeo dicendum, quod Sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur *Deut.*, V; et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo; et iterum, ea quæ sunt populi (putà preces et sacrificia et oblationes) per eum Domino debent exhiberi, secundùm illud Apostoli *ad Hebr.*, V : « Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro

peccatis. » Et ideo oblationes quæ à populo Deo exl ad sacerdotes pertinent, non solùm ut eas in suos us vertant, verùm etiam ut fideliter eas dispensent; partim expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum; verò in his quæ pertinent ad proprium victum, quia « qu deserviunt cum altari participant » (ut dicitur I *ad Co* partim etiam in usus pauperum, qui sunt (quantu potest) de rebus Ecclesiæ sustentandi, quia et Domi usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit *Matth.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ pauperibus d sicut non propriè sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrific quantum eis dantur propter Deum; ita etiam secundùm dem rationem oblationes dici possunt, tamen non propriè quia non immediatè Deo offeruntur. Oblationes verò p dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem rentium, sed per dispensationem Sacerdotum.

Ad secundum dicendùm, quòd monachi (sive alii Relig possunt oblationes recipere tripliciter : uno modo sicut pa res, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Eccl alio modo, si sint ministri altaris, tunc possunt accipere tiones sponte oblatas; tertio modo, si parochiæ sunt eorum tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Eccl rectores.

Ad tertium dicendum, quòd oblationes postquam fue consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum, sicut v et vestimenta sacra : et hoc modo intelligitur dictum Dam Papæ : illa verò quæ non sunt consecrata, possunt in us laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum; sive per mod donationis, sive per modum venditionis.

ARTICULUS III.

Utrùm homo possit oblationes facere de omnibus rebus lici possessis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non possit hom oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis. Quia se

cundùm jura humana (1), « turpiter facit meretrix in hoc quòd est meretrix, non tamen turpiter accipit, » et ita licitè possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundùm illud *Deut.*, XXIII : « Non offerre mercedem prostibuli in domo Domini Dei tui. » Ergo non licet facere oblationem de omnibus licitè possessis.

2. Præterea, ibidem prohibetur quòd pretium canis offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quòd pretium canis justè venditi, justè possidetur. Ergo non licet de omnibus justè possessis oblationem facere.

3. Præterea, *Malach.*, I, dicitur : « Si offeratis claudum et languidum, nonne malum est? » Sed claudum et languidum animal est justè possessum. Ergo videtur quòd non de omni justè possesso possit oblatio fieri.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, III : « Honora Dominum de tua substantia. » Ad substantiam autem hominis pertinet quicquid justè possidet. Ergo de omnibus justè possessis potest fieri oblatio.

(Conclusio. — De injustè acquisitis et possessis non licet oblationem facere; de aliis verò omnibus justè possessis, quia secundùm legem novam omnis creatura est munda (quantum ex se est) oblatio fieri potest; per accidens tamen (ut putà, si quidpiam vergat in alterius detrimentum) de eo oblationem facere non licet.)

Respondeo dicendum quòd Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (*Serm.* XXXV) : « Si deprædareris aliquem invalidum, et de spoliis ejus dares alieni judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ ut et tibi displiceret; non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu. » Et ideo dicitur *Eccles.*, XXIV : « Immolantis ex iniquo oblatio est maculata. » Unde patet quòd de injustè acquisitis et possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat; sed in lege novâ, omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur *ad Tit.*, I. Et ideo, quantum est de se, de

(1) Colligitur ex Ulpiano jusisconsulto super legem : *Etsi ob stuprum*, § *Quòd si meretrici*.

quolibet licitè possesso potest oblatio fieri; per accidens contingit quod de aliquo licite possesso oblatio fieri n test; putà, si vergat in detrimentum alterius, ut si fili quis offerat Deo id unde debet patrem nutrire (quod Dc improbat *Matth.*, XV); vel propter scandalum, vel p contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd in veteri lege prohib oblatio de mercede prostibuli, propter immunditiam; in autem lege propter scandalum, ne videatur favere pecca de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad secundum dicendum, quòd canis secundùm legem tabatur animal immundum. Alia tamen animalia immund dimebantur et eorum pretium poterat offerri, secundùm *Levit.*, ult: « Si immundum animal est, redimet qui ol rit; » sed canis nec offerebatur, nec redimebatur, tum idololatriæ canibus utebantur in sacrificiis idolorum; tum e quia significant rapacitatem, de qua non potest fieri obl Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

Ad tertium dicendum, quòd oblatio animalis cæci vel cl reddebatur illicita tripliciter. Uno modo ratione ejus ad q offerebatur; unde dicitur *Malach.*, I: « Si offeratis cæcum immolandum, nonne malum est; » sacrificia autem oporte esse immaculata. Secundò, ex contemptu; unde ibidem sub tur: « Vos polluistis nomen meum in oo quod dicitis: me Domini contaminata est, et quod superponitur contemptib est. » Tertio modo, ex voto præcedenti, ex quo obligatur ho ut integrum reddat quod vovit; unde ibidem subditur: « Ma dictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votu faciens immolat debile Domino. » Et hæc causæ eædem m nent in lege nova; quibus tamen cessantibus, non est ill citum.

ARTICULUS IV.

Utrùm ad primitias solvendas homines teneantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia *Exod.*, XIII, datâ lege primogenitorum, subditur: « Erit quasi signum in manu tua; »

et ita videtur esse præceptum ceremoniale. Sed præcepta ceremonialia non sunt servanda in lege novâ. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

2. Præterea, primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito; unde dicitur *Deuter.*, XXVI : « Tolles de cunctis frugibus tuis primitias; accedesque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, et dices ad eum : Profiteor hodie coram Domino Deo tuo quòd ingressus sum terram pro qua juravit patribus nostris ut daret eam nobis. » Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

3. Præterea, illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur nec in novâ lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

Sed contra est, quod dicitur XVI, quæst. 7 : « Oportet decimas et primitias, quas de jure sacerdotum esse sentimus, ab omni populo accipere. »

(Conclusio. — Tenentur omnes de fructibus à se ex terra perceptis primitias solvere; in lege quidem veteri secundùm legis determinationem, in nova verò secundùm regionis et Ecclesiæ consuetudinem.)

Respondeo dicendum, quòd primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent, quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur *Deuter.*, XXVI; unde et ibidem subditur : « Suscipiens sacerdos cartallum (scilicet primitiarum) de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare Domini Dei tui; » et postea mandatur ei quòd dicat : « Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi. » Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficii, quasi aliquis profiteatur se à Deo fructus terræ percipere et ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum, secundùm illud I *Paral.*, ult. : « Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. » Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias, quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos « constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum, » ideo primitiæ oblatæ à populo in usum sacerdotum cedebant; unde dicitur *Num.*, XVIII : « Locutus est Dominus ad Aaron :

Ecce, dedi tibi custodiam primitiarum mearum. »
autem ad jus naturale ut homo ex rebus sibi datis à Dec
exhibeat ad ejus honorem; sed quòd talibus personis e
tur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc
fuit in veteri lege jure divino determinatum; in nova
lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua h
obligantur ut primitias solvant secundùm consuetudinem
et indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ceremonialia propriè
in signum futuri; et ideo ad præsentiam veritatis sign
cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum
riti beneficii; ex quo etiam debitum recognitionis ca
secundùm dictamen rationis naturalis; et ideo in genera
jusmodi obligatio manet.

Ad secundum dicendum, quòd primitiæ offerebantur i
teri lege, non solùm propter beneficium terræ promis
datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum te
Deo datorum; unde dicitur *Deuter.*, XXVI: « Offero prin
frugum terræ, quas Dominus dedit mihi. » Et hæc sec
causa apud omnes est communis. Potest etiam dici quòd
Judæis speciali quodam beneficio terram promissionis con
Deus; ita generali beneficio, toti humano generi contulit te
dominium, secundùm illud *Psal.* CXIII: « Terram dedit
hominum. »

Ad tertium dicendum, quod sicut Hieronymus dicit, ex
jorum traditione introductum est, quòd qui plurimum, q
dragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum;
minimum, sexagesimam. Unde videtur quòd inter hos termi
sint primitiæ offerendæ, secundùm consuetudinem patriæ;
tionabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata
legé; quia sicut dictum est, primitiæ dantur per modum obl
tionis; de cujus ratione est quòd sit voluntaria.

QUÆSTIO LXXXVII.

De decimis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de decimis.

Et circa hoc quærantur quatuor. 1° Utrùm homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti. 2° De quibus rebus sint decimæ dandæ. 3° Quibus debeant dari. 4° Quibus competat eas dare.

ARTICULUS I.

Utrùm homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet *Levit.*, XXVII : « Omnes decimæ terræ, (sive de frugibus, sive de pomis arborum) Domini sunt; » et infra : « Omnium decimarum ovis, et bovis, et capræ quæ sub pastoris virga transeunt, quicquid decimum venerit, sanctificabitur Domino. » Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia, quia ratio naturalis non dictat quòd decima pars debeat magis dari, quàm nona vel undecima : ergo vel est præceptum judiciale, vel ceremoniale. Sed, sicut suprà dictum est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta ceremonialia, neque ad judicialia veteris legis : ergo homines nunc obligantur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, illa sola homines observare tenentur tempore gratiæ, quæ à Christo per apostolos sunt mandata, secundùm illud *Matth.*, ult. : « Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis; » et Paulus dicit *Act.*, XX : « Non enim subterfugi quo minùs annuntiarem vobis omne consilium Dei. » Sed neque in doctrina Christi neque in doctrina apostolorum aliquid continetur de solutione decimarum; nam quod Dominus de decimis dicit *Matth.*, XXIII : « Væ vobis qui decimatis

mentham et anethum, etc., hæc oportuit facere, » ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur; dicit enim Hilarius super *Matth.* (*Canone* XXIV) : « Decimatio olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti. » Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

2. Præterea, homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium, quàm ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solùm ex voto; legitur enim *Genes.*, XXVIII, quòd « Jacob vovit votum dicens : Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via qua ambulo, etc., cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi. » Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

4. Præterea, in veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas. Quarum quasdam solvebant Levitis; dicitur enim *Num.*, XVIII : « Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum et necessaria separavi. » Erant quoque aliæ decimæ de quibus legitur *Deut.*, XIV : « Decimarum partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos, et comedes in conspectu Domini Dei tui, in loco quem elegerit Deus. » Erant quoque et aliæ decimæ de quibus ibidem, subditur : « Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, et repones intra januas tuas; venietque Levita qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum, et peregrinus, ac pupillus et vidua qui intra portas tuas sunt, et comedent et saturabuntur. » Sed ad secundas et tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

5. Præterea, quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimæ non solvuntur; omnes essent in peccato mortali, et per consequens etiam ministri Ecclesiæ dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, et habetur XVI.

(qu. 1) : « Decimas ex debito requirentur; et qui eas dare colerint, res alienas invadunt. »

(Conclusio. — Teneantur omnes ad decimarum substantiam, et jure naturali et Ecclesiæ institutione, cujus arbitrio aliam partem quam decimam solvendam esse statui posset.)

Respondeo dicendum, quod decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei, *Malach.*, III : « Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea. » Unde præceptum de solutione decimarum partim quidem erat morale, additum naturali ratione; partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi intus, populus necessaria victûs ministraret, ratio naturalis dictat, sicut et iis qui communi utilitati invigilant (scilicet principibus et militibus et aliis hujusmodi) stipendia victûs debentur a populo; quod et Apostolus hoc probat, I *ad Cor.*, IX, per humanas consuetudines, dicens : « Quis militat suis stipendiis unquam? aut quis plantat vineam, et de fructibus ejus non edit? » Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultûs, non est de jure naturali, sed est introducta institutione divinâ, servatâ conditione illius populi cui lex dabatur; qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus (scilicet Levitica), quæ tota erat ministerio divinis mancipata, possessionem non habebat unde sustentaretur. Unde convenienter institutum est ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent, ut honorabilius viverent, et qui etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis erat judiciale; sed et alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad hujusmodi inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem. Quæ *judicialia præcepta* dicuntur, sic ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut et omnia eorum facta, secundum illud I *ad Cor.*, X : « Omnia in figura contingebant illis. » In quo conveniebant cum ceremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde et præceptum de decimis persolvendis significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, per hoc perfectionis signum (eo quod denarius est quodammodo

numerus perfectus, quasi « primus fines numerorum, quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno), sibi partibus reservatis, protestatur (quasi in quodam ad se pertinere imperfectionem, perfectionem verò qu futura per Christum, esse expectandam à Deo. Nec propter hoc est ceremoniale præceptum, sed judiciale, ut est. Est autem hæc differentia inter ceremonialia et juc legis præcepta, ut suprà diximus (1, 2, qu. 10, art. 3); ceremonialia illicitum est observare tempore legis novæ ; cialia verò, etsi non obligent tempore gratiæ, tamen p observari absque peccato, et ad eorum observantiam obligantur, si statuantur authoritate eorum quorum est co legem : sicut præceptum judiciale veteris legis est quò furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur *E* XXII ; quod si ab aliquo rege statuatur, tenentur ejus s observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvend authoritate Ecclesiæ tempore novæ legis instituta, secu quamdam humanitatem, ut scilicet non minùs populus legis ministris novi Testamenti exhiberet, quàm populus teris legis ministris veteris Testamenti exhibebat; cùm ta populus novæ legis ad majora obligetur, secundùm illud *Ma* V : « Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm scribaru pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum; » et ministri novi Testamenti sint majoris dignitatis quàm min veteris Testamenti, ut probat Apostolus, II *ad Cor.*, III. ergo patet quòd ad solutionem decimarum homines tenent partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex instituti Ecclesiæ : quæ tamen pensatis opportunitatibus temporum personarum, posset aliam partem determinare solvendam.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum de solutione de marum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Eva gelio à Domino, ubi dicit, *Matth.*, X : « Dignus est operari mercede suâ ; » et etiam ab Apostolo, ut patet I *ad Cor.*, I Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesia

Ad tertium dicendum, quòd ante tempus veteris legis no erant determinati ministri divini cultûs; sed dicitur quòd pr mogeniti erant sacerdotes, qui duplicem portionem accipieban

et ideo etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultûs, sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei proprià sponte quod sibi videbatur. Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech sacerdoti Dei summi, ut dicitur *Genes.*, XIV; et similiter Jacob decimas vovit se daturum (*Genes.*, XXVIII), quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, putà ad sacrificiorum consummationem; unde signanter dicit : « Offeram tibi decimas. »

Ad quartum dicendum, quòd secundæ decimæ quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent, cessantibus legalibus victimis. Tertiæ verò decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur, per hoc quòd Dominus non solùm decimam partem, sed etiam omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundùm illud *Luc.*, XI : « Quod superest date eleemosynam. » Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

Ad quintum dicendum, quòd ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quàm temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi à Domino traditâ, ut scilicet acciperet stipendia victûs ab his quibus Evangelium prædicabat, ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant; alio quin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ decimas Ecclesiæ non requirunt, ubi sine scandalo requiri non possunt, propter dissuetudinem vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit, nisi fortè propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi etiamsi ab eis peterentur.

ARTICULUS II.

Utrùm de omnibus teneantur homines decimas dare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum vi-

detur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, putà de mercationibus vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

2. Præterea, de malè acquisitis non debet fieri oblatio, ut suprà dictum est (qu. 86, art. 3). Sed oblationes quæ immediatè Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quàm decimæ quæ exhibentur ministris. Ergo etiam nec decimæ de malè acquisitis sunt solvendæ.

3. Præterea, *Levit.*, ult., non mandatur solvi decima nisi « de frugibus et pomis arborum, et animalibus quæ transeunt sub virga pastoris. » Sed præter hæc sunt quædam alia minuta quæ homini proveniunt. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

4. Præterea, homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate. Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate, quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam, quædam verò quandoque in alium transferuntur per venditionem, quædam etiam aliis debentur, sicut principibus debentur tributa, et operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, XXVIII : « Cunctorum quæ dederis mihi decimas offeram tibi. » Sed omnia quæ homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

(Conclusio. — De omnibus quæ homo possidet, cùm carnalia sint, decimæ secundùm consuetudinem regionis et indigentiam ministrorum Ecclesiæ solvendæ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd de unaquaque re præcipuè est judicandum secundùm ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum est debitum quo seminantibus spiritualia, debentur carnalia, secundùm illud Apostoli, I *ad Cor.*, IX : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus. » Quasi per oppositum dicat : « Non magnum est si carnalia vestra metamus; » super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum. Omnia

autem quæcumque homo possidet, sub carnalibus continentur : et ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundùm conditionem populi illius, quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus ; non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut et alii Judæi. Sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt; qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctiùs interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundùm illud II *ad Timoth.*, II : « Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. » Et ideo, in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundùm consuetudinem patriæ et indigentiam ministrorum. Unde Augustinus dicit, et habetur XVI (qu. 1, ubi suprà) : « De militia, de negotio et artificio redde decimas. »

Ad secundum dicendum, quòd aliqua malè acquiruntur duplicitèr. Uno modo, quia ipsa acquisitio est injusta, putà quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram : quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare ; tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare, quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quædam verò dicuntur malè acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa, sicut de meretricio et histrionatu, et aliis hujusmodi : quæ non tenentur restituere, unde de talibus tenentur decimas dare, secundùm modum aliarum personalium decimarum. Tamen Ecclesia non debet eas recipere quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare ; sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundùm quòd competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros, quorum honestati non convenit ut etiam minima exactâ diligentiâ requirant ; hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* (cap. 2). Et ideo lex vetus non de-

terminavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentiam, quia minima quasi nihil computantur. Unde pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas solvebant; nec tamen de hoc reprehendantur à Domino, sed solùm de hoc quòd majora (scilicet spiritualia præcepta) contemnebant; magis autem de hoc eos secundùm se commendabiles esse ostendit, dicens : « Hæc oportuit facere, » scilicet tempore legis, ut Chrysostomus exponit; quod etiam videtur magis in quamdam decentiam sonare, quàm in obligationem. Unde et nunc de hujusmodi minutis rebus non teneatur homines decimas dare, nisi fortè propter consuetudinem patriæ.

Ad quartum dicendum, quòd de his quæ furto vel rapinâ tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi fortè propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit, quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si verò vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas, et ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam; et à venditore, quia quantum est de se Ecclesiam defraudavit; uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ in quantum proveniunt ex divino munere; et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum; et ideo non debent priùs deduci tributa et pretium operariorum, quàm solvantur decimæ, sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus (ut extra de decimis habetur ubi suprà).

ARTICULUS III.

Utrùm decimæ sint clericis dandæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri Testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur *Numer.*, XVIII. Sed clerici in novo Testamento habent possessiones, et patrimoniales interdum, et ecclesiasticas; recipiunt insuper primitias et oblationes pro vivis et mortuis. Superfluum ergo est quòd eis decimæ dentur.

2. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis habet domicilium in una parochia, et colit agros in alia; vel aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, et alia parte anni in terminis alterius; vel habet ovile in una parochia, et pascit oves in alia. In quibus et consimilibus casibus non videtur posse distingui quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quòd aliquibus clericis determinatè sint solvendæ decimæ.

3. Præterea, generalis consuetudo habet in quibusdam terris quòd milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent, religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quòd solùm clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

Sed contra est, quod dicitur *Numer.*, XVIII : « Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio quo serviunt mihi in tabernaculo. » Sed filiis Levi succedunt clerici in novo Testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

(Conclusio. — Quanquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ pervenire.)

Respondeo dicendum, quòd circa decimas duo sunt considerandа : scilicet ipsum jus accipiendi decimas, et ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Jus autem accipiendi decimas spirituale est; consequitur enim illud debitum quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, et quo seminantibus spiritualia debentur temporalia; quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum, et ideo eis solis competit hoc jus habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt : unde possunt in usum quorumlibet cedere, et sic possunt etiam ad laicos pervenire.

Ad primum ergo dicendum, quòd in veteri lege, sicut dictum est, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum; sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solùm propter sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus. Et ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones ecclesiasticæ, et oblationes et primitiæ, simul cum decimis.

Ad secundum dicendum, quòd decimæ personales debentur ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; decimæ verò prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad ecclesiam in

cujus terminis prædia sita sunt; tamen jura determinant quòd in hoc servetur consuetudo diu obtenta (ut cap. *ad Apostolicæ Noveris*, ex Lucio III, et ex Alexandro III, cap. *Cùm sint*, colligi potest). Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique ecclesiæ decimas solvere; et quia ex pascuis fructus gregis proveniant, magis debetur decima gregis ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quàm illi in cujus territorio ovile locatur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere, ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato, sive pro necessitate Ecclesiæ (sicut quibusdam militibus decimæ debentur, in feudum per Ecclesiam concessæ); sive etiam ad subventionem pauperum, sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ, per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quòd habent curam animarum.

ARTICULUS IV.

Utràm etiam clerici teneantur decimas dare.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de jure communi ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quòd clerici habent in territorio alicujus parochialis ecclesiæ aliqua prædia propria, vel etiam aliqua alia ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quòd clerici teneantur dare prædiales decimas.

2. Præterea, aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas ecclesiis ratione prædiorum, quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quòd clerici non sint immunes à solutione decimarum.

3. Præterea, sicut *Numer.*, XVIII, præcipitur quòd Levitæ à populo decimas accipiant, ita etiam præcipitur quòd ipsi dent decimas summo Sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent

dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

4. Præterea, sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur et pauperes. Hoc autem est falsum : ergo et primum.

Sed contra est, quod dicit Decretalis Paschalis papæ (II. *Extra de primitiis et decimis*) : « Novum genus exactionis est ut clerici à clericis decimas exigant. »

(Conclusio. — Clerici, in quantum clerici, decimas dare non tenentur; ut verò possessores propriorum bonorum, eas solvere tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd idem non potest esse causa dandi et recipiendi, sicut nec causa agendi et patiendi; contingit autem ex diversis causis et respectu diversorum, eumdem esse dantem et recipientem, sicut agentem et patientem. Clericis autem, in quantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Unde tales clerici, in quantum sunt clerici (id est, in quantum habent ecclesiasticas possessiones), decimas solvere non tenentur; ex alia verò causa, scilicet propter hoc quod possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio ad primum, quia clerici de propriis prædiis tenenter solvere decimas parochiali ecclesiæ, sicut et alii, etiamsi ipsi sint ejusdem ecclesiæ clerici; quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia verò ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiamsi sint intra terminos alterius parochiæ.

Ad secundum dicendum, quòd religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis verò religiosis etiamsi sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio : ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundùm diversas concessiones eis à Sede apostolica factas.

Ad tertium dicendum, quòd in veteri lege primitiæ debe-

bantur sacerdotibus, decimæ autem Levitis. Et quia sub sacerdotibus Levitæ erant, Dominus mandavit ut ipsi loco primitiarum solverent summo Sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc, eadem ratione tenetur clerici summo Pontifici decimam dare, si exigeret; naturalis enim ratio dictat ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

Ad quartum dicendum, quòd decimæ debent cedere in subventionem pauperum, per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

QUÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod quidpiam Deo homines promittunt, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de voto per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc quæruntur duodecim: 1° Quid sit votum. 2° Quid cadat sub voto. 3° De obligatione voti. 4° De utilitate vovendi. 5° Cujus virtutis sit actus. 6° Utrùm magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quàm sine voto. 7° De solemnitate voti. 8° Utrùm possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti. 9° Utrùm pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. 10° Utrùm possit in voto dispensari. 11° Utrùm in solemni voto continentiæ possit dispensari. 12° Utrùm ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati authoritas.

ARTICULUS I.

Utrùm votum consistat in solo proposito voluntatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundùm quosdam, « votum

est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat. » Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

2. Præterea, ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum; dicitur enim aliquis proprio voto facere quæ voluntariè facit. Sed propositum est actus voluntatis; promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Dominus dicit *Luc.*, IX : « Nemo mittens manum ad aratrum, et aspiciens retrò, aptus est regno Dei. » Sed aliquis ex hoc ipso quòd habet propositum benefaciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retrò, desistens à bono proposito, non est aptus regno Dei; ex solo ergo bono proposito, aliquis obligatur apud Deum, etiam nullâ promissione factâ; et ita videtur quòd in solo proposito voluntatis, votum consistat.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, V : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Ergo vovere est promittere; et votum est promissio.

(CONCLUSIO. — Ad veram et perfectam voti rationem tria ista concurrere debent, deliberatio, propositum voluntatis atque promissio.)

Respondeo dicendum, quòd votum quamdam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem se homo homini ad aliquid, per modum promissionis, quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare; sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quod sibi ab aliis fit, ita promittendo ordinat quod ipse pro alio facere debeat. Sed promissio quæ ab homine fit homini, non potest fieri nisi per verba vel quæcumque exteriora signa. Deo autem potest fieri promissio per solam interiorem cogitationem; quia ut dicitur I *Reg.*, XVI : « Homo videt ea quæ parent, sed Deus intuetur cor. » Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad sui ipsius excitationem, sicut circa orationem dictum est (*quæst.* 83, art. 12), vel etiam ad alios contestandum, ut non solùm desistant à fractione voti propter timorem Dei, sed

etiam propter reverentiam hominum. Promissio autem procedit ex proposito faciendi; propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cùm sit actus voluntatis deliberatæ. Sic ergo, ad votum tria ex necessitate requiruntur : primò quidem deliberatio, secundò propositum voluntatis, tertiò, promissio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur verbo quandoque et alia duo ad quamdam voti confirmationem : scilicet pronuntiatio oris, secundùm illud *Psal.* LXV : « Reddam tibi vota mea quæ distinxerunt labia mea; » et iterum, testimonium aliorum, unde magister dicit XXXVIII, dist. 4, lib. *Sententiarum*, quòd « votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo et de his quæ sunt Dei, fieri debet : quamvis testificatio possit ad interiorem testificationem propriè referri.

Ad primum ergo dicendum, quòd conceptio boni propositi non firmatur ex animi deliberatione, nisi promissione deliberationem consequente.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati subduntur; et pro tanto votum à voluntate accipit nomen, quasi à primo movente.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid; sed ille qui solùm proponit, nondum aliquid facit; sed quando promittit, jam incipit se exhibere ad faciendum, licèt nondum impleat quod promittit; sicut ille qui ponit ad aratrum, nondum arat; jam tamen ponit manum ad arandum.

ARTICULUS II.

Utrùm votum semper debeat fieri de meliori bono.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd votum non semper debeat fieri de meliori bono : dicitur enim melius bonum quod ad supererogationem pertinet. Sed votum non solùm fit de his quæ sunt supererogationis, sed etiam de his quæ pertinent ad salutem : nam et in Baptismo vovent homines abrenuntiare diabolo et pompis ejus, et fidem servare, ut dicit Glossa super illud *Psal.* LXXV : « Vovete et reddite Domino Deo vestro; »

Jacob etiam vovit quòd esset ei Dominus in Deum, ut habetur *Genes.*, XXVIII; hoc autem est maximè de necessitate salutis. Ergo votum non solùm fit de meliori bono.

2. Præterea, Jephte in catàlogo sanctorum ponitur, ut patet *Hebr.*, XI. Sed ipse filiam innocentem occidit propter votum, ut habetur *Judic.*, XI. Cùm ergò occisio innocentis non sit melius bonum, sed sit secundùm se illicitum, videtur quòd votum fieri possit non solùm de meliori bono, sed etiam de illicitis.

3. Præterea, ea quæ redundant in detrimentum personæ vel quæ ad nihil sunt utilia, non habent rationem melioris boni. Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis vel jejuniis, quæ vergunt in periculum personæ; quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus et ad nihil valentibus. Ergo non semper votum est melioris boni.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, XXIII : « Si nolueris polliceri, absque peccato eris. »

(Conclusio. — Votum, cùm sit voluntaria promissio Dei facta, de meliori bono, hoc est de aliquo virtutis actu libero, *qui* videlicet neque sub necessitatem absolutam, neque sub necessitatem finis cadat, secundùm propriam voti rationem esse debet.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), votum est promissio Deo facta. Promissio autem alicujus est quod quis pro aliquo voluntariè facit; non enim esset promissio, sed comminatio, si quis diceret se contra aliquem facturum, similiter vana esset promissio, si quis alicui promitteret id quod ei non esset acceptum. Et ideo cùm omne peccatum sit contra Deum, nec aliquod opus sit Deo acceptum nisi sit virtuosum, consequens est quòd de nullo illicito nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, sed solùm de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promissionem voluntariam importat, necessitas autem voluntatem excludit, id quod est absolutè necessarium esse vel non esse, nullo modo sub voto cadit; stultum enim esset, si quis voveret se esse moriturum, vel se non esse volaturum. Illud verò quod non habet absolutam necessitatem, sed necessitatem finis (putà quia sine eo non potest esse salus), cadit quidem sub voto, in quantum voluntariè fit, non autem

in quantum est necessitatis. Illud autem quod neque cadit sub necessitate absolutâ, neque sub necessitate finis, omnino est voluntarium et ideo hoc propriissimè cadit sub voto. Hoc autem dicitur esse majus bonum in comparatione ad bonum quod communiter est de necessitate salutis: ideo, propriè loquendo, votum dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo sub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli et fidem Christi servare quia voluntariè fit, licèt sit de necessitate salutis. Et similiter, potest dici de voto Jacob: quamvis etiam possit intelligi quòd Jacob vovit se habere Dominum in Deum per specialem cultum, ad quem non tenebatur, sicut per decimarum oblationem et alia hujusmodi, quæ ibi subduntur.

Ad secundum dicendum, quòd quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, sicut opera virtutis: et talia bona possunt absolutè cadere sub voto. Quædam verò in omnem eventum sunt mala sicut ea quæ secundùm se sunt peccata: et hæc nullo modo possunt sub voto cadere. Quædam verò sunt quidem, in se considerata bona, et secundùm hoc possunt cadere sub voto; possunt tamen habere malum eventum, in quo non sunt observanda. Et sic accidit in voto Jephte qui, ut dicitur *Judicum*, XI, votum vovit Domino, dicens: «Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicumque primus egressus fuerit de foribus domûs meæ, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocaustum Domino.» Hoc autem poterat malum eventum habere, si occurreret ei aliquod animal non immolandum, sicut asinus vel homo, quod etiam accidit. Unde et Hieronymus dicit: «In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit; et in reddendo, impius.» Præmittitur tamen ibidem quòd «factus est super eum spiritus Domini,» quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit à Spiritu sancto. Propter quod ponitur in catalogo Sanctorum, et propter victoriam quam obtinuit, et quia probabile est eum pœnituisse de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

Ad tertium dicendum, quòd maceratio proprii corporis (putà per vigilias et jejunia) non est Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis; quod quidem est, in quantum cum debita

discretione fit; ut scilicet concupiscentia refrænetur et natura non nimis gravetur. Et sub tali tenore possunt hujusmodi sub voto cadere; propter quod et Apostolus *Rom.*, XII, postquam dixerat : « Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, » addidit : « Rationabile obsequium vestrum. » Sed quia in his quæ ad seipsum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentius secundùm arbitrium superioris sunt vel servanda vel prætermittenda; ita tamen quòd si ex observatione talis voti magnum et manifestum gravamen sentiret, et non esset facultas ad superiorem recurrendi, non deberet homo tale votum servare. Vota verò quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quàm servanda.

ARTICULUS III.

Utrùm omne votum obliget ad sui observationem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non omne votum obliget ad sui observationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quàm Deus qui bonorum nostrorum non eget. Sed promissio simplex homini facta, non obligat ad observandum secundùm institutionem legis humanæ, quod esse videtur institutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multò minùs simplex promissio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad observandum.

2. Præterea, nullus obligatur ad impossibile. Sed quandoque id quod quis vovit fit ei impossibile, vel quia dependet ex alieno arbitrio, sicut cùm quis vovet aliquod monasterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere; vel propter emergentem defectum, sicut mulier quæ vovit virginitatem servare et postea corrumpitur, vel vir qui vovet pecuniam dare et postea amittit pecuniam. Ergo non semper votum est obligatorium.

5. Præterea, illud ad cujus solutionem est aliquis obligatus, statim solvere tenetur. Sed aliquis non statim solvere tenetur illud quod vovit, præcipuè cùm sub conditione futurâ vovet. Ergo votum non semper est obligatorium.

Sed contra est, quòd dicitur *Ecclesiastæ*, V : « Quodcumque

voveris, reddè; multoque melius est non vovere, quàm post votum pro missa non reddere. »

(CONCLUSIO. — Cùm homines teneantur Deo fidelitatem servare, necessarium est ea quæ quis voverit, implere.)

Respondeo dicendum, quòd ad fidelitatem hominis pertinet ut solvat id quod promisit; unde secundùm Augustinum (*Epist.* XIX), *fides* dicitur ex hoc quòd fiunt dicta. Maximè autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione domini, tum etiam ratione beneficii suscepti. Et ideo maximè obligatur homo ad hoc quòd impleat vota Deo facta; hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo, fractio autem voti est quædam infidelitatis species. Unde Salomon rationem assignat quare sint vota reddenda, quia « displicet Deo infidelis promissio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm honestatem, ex qualibet promissione homo homini obligatur, et hæc est obligatio juris naturalis; sed ad hoc quòd aliquis obligetur ex aliqua promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maximè obligamur; et ita votum ei factum est maximè obligatorium.

Ad secundum dicendum, quòd si illud quod quis vovit ex quacumque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantùm potest ut ibi recipiatur. Etsi quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, et ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem, tenetur (si non potest ibi recipi) aliam religionem intrare; si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem vel ad hunc locum propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur alibi religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si verò incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere; sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solùm debet servare quod potest (scilicet perpetuam continentiam), sed etiam de eo quòd amisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate et intentione causatur; unde dicitur *Deut.*, XXIII : « Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis; et facies sicut promisisti Domino Deo tuo, et propriâ voluntate et ore tuo locutus es. » Et ideo, si intentione et voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere; si autem ad certum tempus vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere; sed nec debet tardare ultra quàm intendit se obligare : dicitur enim ibidem : « Cùm votum voverit Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud Dominus Deus tuus; et, si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum. »

ARTICULUS IV.

Utrùm expediat aliquid vovere.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit. Sed libertas est unum de maximis bonis quæ *homini* Deus dedit, qua videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quòd aliquid voveat.

2. Præterea, nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet se periculo injicit, quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est; unde Augustinus dicit in *Epistola ad Armentarium et Paulinam* (scilicet *Epistola* XLIV) : « Qui jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet; non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses; minor enim tunc esses, non pejor; modo autem, tantò (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quantò beatior, si persolveris. » Ergo non expedit aliquid vovere.

3. Præterea, Apostolus dicit I *ad Corinth.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quòd non expediat aliquid vovere.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 138.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm.* LXXV : « Vovete et reddite Domino Deo vota vestra. »

(Conclusio. — Cùm quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem, expedit homini sese Deo voto obligare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, « votum est promissio Deo facta. » Alia autem ratione promittitur aliquid homini, et alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est et quòd ei aliquid exhibeamus, et quòd eum de futura exhibitione priùs certificemus; sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem; sed propter nostram; unde Augustinus dicit in prædicta *Epistola* : « Benignus exactor est et non egenus; ut qui non crescat ex redditis, sed increscere faciat redditores. » Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis (quia « quod ei redditur, reddenti additur, » ut Augustinus ibidem dicit), ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem (quia à nobis certificari non indiget); sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non posse peccare non diminuit libertatem, ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in Beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quamdam habens cum confirmatione beatorum; unde Augustinus dicit in eadem *Epistola*, quòd « felix necessitas est quæ in meliora compellit. »

Ad secundum dicendum, quòd quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, putà quòd aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium; sed si periculum immineat ex hoc quòd homo deficit ab illo facto, non definit propter hoc esse expediens : sicut expediens est ascendere equum, quamvis periculum immineat cadenti de equo; alioquin, oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens ex aliquo eventu possunt esse periculosa; unde dicitur *Eccles.*, XI : « Qui observat ventum, non seminat; et qui considerat nubes, nunquam metet. » Periculum autem voventi non imminet ex ipso voto, sed ex culpa hominis qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde Augustinus dicit in eadem

Epistola : « Non te vovisse pœniteat, imo gaude tam tibi sic non licere quod cum tuo detrimento licuisset. »

Ad tertium dicendum, quòd Christo secundùm se non competebat vovere, tum quia Deus erat, tum etiam quia in quantum homo habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens; quamvis per quamdam similitudinem ex persona ejus dicatur in *Psalm.* XXI, secundum Glossam : « Vota mea reddam in conspectu timentium eum ; » loquimur autem de corpore suo quod est Ecclesia. Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum relictis omnibus sunt secuti.

ARTICULUS V.

Utrùm votum sit actus latriæ, sive religionis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto. Sed ad eamdem virtutem pertinere videtur promittere aliquid et facere illud. Ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, et non specialiter ad religionem.

2. Præterea, secundùm Tullium, ad religionem pertinet cultum et ceremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solùm promittit. Ergo votum non est actus religionis.

3. Præterea, cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo. Sed votum non solùm fit Deo, sed etiam sanctis et prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent. Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur *Isaiæ*, XIX : « Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Domino et solvent. » Sed colere Deum est propriè religionis sive latriæ. Ergo votum est actus latriæ sive religionis.

(CONCLUSIO. — Vovere est propriè actus latriæ ac religionis, cùm ad divinum cultum sint vota ordinata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 81,

(1) De his etiam infrà, qu. 189, art. 2 ac deinceps; ut

art. 1, ad 1), omne opus virtutis ad religionem seu latrian pertinet per modum imperii, secundùm quòd ad divinam reve rentiam ordinatur, quod est proprius finis latriæ. Ordinare au tem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperan tem, non ad virtutes imperatas : et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei, est proprius actus la triæ. Manifestum est autem ex prædictis, quòd « votum es quædam promissio Deo facta, » et quòd « promissio nihil es aliud quam ordinatio quædam ejus quod promittitur in eum cui promittitur. » Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium; et sic pate quòd vovere propriè est actus latriæ seu religionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod cadit sub voto quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunar et continentiam servare; quandoque verò est actus religionis sicut sacrificium offerre vel orare. Utrorumque tamen promis sio Deo facta ad religionem pertinet, ratione jam dictâ. Und patet quòd votorum quoddam pertinet ad religionem, ration solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti; quoddar etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui promittit, in quantur se obligat ad dandum, jam quodammodo dat, sicut dicitur fie aliquid cùm fit causa ejus, quia effectus virtute continetur i causa. Et inde est, quòd non solùm danti sed etiam promi tenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quòd votum soli Deo fit, sed pr missio etiam potest fieri homini; et ipsa promissio boni quæ homini, potest cadere sub voto, in quantum est quoddam op virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum qu quis vovet aliquid sanctis vel prælatis, ut ipsa promissio fac sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantu scilicet homo vovet Deo se impleturum quod sanctis vel pra latis promittit.

et III. *Contra Gent.*, cap. 138, col. 1; et *Opusc.*, XVI cap. 2; et *Opusc.*, XVIII, cap. 5.

ARTICULUS VI.

Utrùm magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto, quàm sine voto.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd magis sit laudabile et meritorium facere aliquid sine voto, quàm cum voto. Dicit enim Prosper lib. II *De vita contemplativa* (cap. 24) : « Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus; ne jam non devoti sed inviti rem voluntariam faciamus. » Sed ille qui vovet jejunium, subdit se necessitati jejunandi. Ergo melius esset si jejunaret sine voto.

3. Præterea, Apostolus dicit, II *Corinth.*, IX : « Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate ; hilarem enim datorem diligit Deus. » Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt; et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit, quia necessitas *contristans* est, ut dicitur V. *Metaph.*, (text. 6). Ergo melius est aliquid facere sine voto quàm cum voto.

Præterea, votum necessarium est ad hoc quòd firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut suprà habitum est (art. 4). Sed non potest magis firmari voluntas ad aliquid faciendum, quàm cùm actu facit illud. Ergo non melius est facere aliquid cum voto, quàm sine voto.

Sed contra est, quòd super illud *Psal.* LXXV : « Vovete et reddite, » dicit Glossa : « Vovere voluntati consulitur. » Sed consilium non est nisi de meliori bono. Ergo melius est facere aliquod opus ex voto, quàm sine voto, quia qui facit sine voto, implet tantùm unum consilium (scilicet de faciendo); qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo et faciendo.

(Conclusio. — Cùm vovere sit actus latriæ, laudabilius et magis meritorium est quidpiam ex voto facere quàm sine voto.)

(1) De his etiam infrà, qu. 189, art. 2; ut et III. part., qu. 28, art 4; et *Contra Gent.*, lib. V, cap. 138; et *Opusc.*, XVII, cap. 12; et *Opusc.*, XVIII, cap. 13.

Respondeo dicendum, quòd triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium, quàm facere sine voto. Primò quidem quia vovere (sicut dictum est) est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius et magis meritorium; unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quòd imperatur à superiori virtute (cujus actus fit per imperium), sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur à charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium (putà jejunare, quod est actus abstinentiæ, et continere, quod est actus castitatis) sunt meliora et magis meritoria, si fiant ex voto, quia sic jam pertinent ad divinum cultum quasi quædam Dei sacrificia. Unde Augustinus dicit in libro *De Virginitate* (cap. 8), quòd « neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur; quam fovet et conservat continentia pietatis. » Secundò, quia ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subjicit, quàm ille qui solum facit; subjicit enim se Deo non solùm quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui daret ei fructus tantùm, ut dicit Anselmus in libro *De similitudinibus* (cap. 84). Et inde est quòd etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut dictum est. Tertiò, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum; facere autem aliquid ex voluntate firmatâ in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (cap. 4); sicut etiam peccare mente obstinatâ, aggravat peccatum et dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat et devotionem excludit; unde signanter dicit : « Ne non tam devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus. » Necessitas autem voti per immobilitatem fit voluntatis, unde et voluntatem confirmat, et devotionem auget; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd necessitas coactionis, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat secundùm Philosophum (ut suprà). Necessitas autem voti, in his qui sunt benè dispositi, in quantum voluntatem confirmat, non

causat tristitiam, sed gaudium; unde Augustinus dicit in *Epist. ad Armentarium et Paulinam* (ut suprà) : « Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. » Si tamen ipsum opus secundùm se consideratum, triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi, adhuc est actus religionis, quæ est potior virtus quàm abstinentia, cujus actus est jejunare.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis quod facit, et tunc quando facit; non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis; qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, et antequam faceret illud singulare opus, et fortassè ad pluries faciendum.

ARTICULUS VII.

Utrùm votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis et per professionem ad certam regulam.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis et per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut dictum est (art. 1), est promissio Deo facta. Ea verò quæ exteriùs aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines. Ergo per accidens se habent ad votum; non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

2. Præterea, illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur. Sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cùm quis vovet peregrinationem aut aliquid hujusmodi. Ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

3. Præterea, votum solemne idem videtur esse quod votum

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 2, quæs-

publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico, quàm votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis vel in professione certæ regulæ, et hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto. Ergo non solùm hujusmodi vota sunt solemnia.

Sed contra est, quòd solùm hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum; quod est effectus voti solemnis, ut infrà dicetur in tertia hujus operis parte (sive in *Supplem.*, qu. 53, art. 2).

(Conclusio. — Duobus modis voti solemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, et quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo et abdicatâ propriâ voluntate, perfectionis statum assumit.)

Respondeo dicendum, quòd unicuique rei solemnitas adhibetur secundùm illius rei conditionem, sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum et armorum, et concursu militum, et alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi et sponsæ, et conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta : unde solemnitas voti attenditur secundùm aliquid spirituale (vel speciale) quod ad Deum pertineat, id est, secundùm aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem quæ ex institutione apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius, II. cap. *Eccles. hierarch.* Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei; non enim solemnitas nuptialis adhibetur, nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit : et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur; et in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi et propriæ voluntatis, aliquis statum perfectionis assumit.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi solemnitas pertinet non solùm ad homines, sed ad Deum, in quantum habet

tiunc. 3; ut et *Quodlib.*, III, art. 18; et *Quodlib.*, VIII, art. 10.

aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem cujus Deus est author, etsi homo sit minister, secundùm illud *Num.*, VI : « Invocabunt nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis. » Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum quàm votum simplex, et graviùs peccat qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quòd votum simplex non minùs obligat apud Deum quàm solemne, intelligendum est quantum ad hoc quòd utriusque transgressor peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quòd particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi stàtùs, ut dictum est. Et ideo cùm quis vovet alia particularia opera, sicut aliquam peregrinationem, vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas, sed solùm voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui. In quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

Ad tertium dicendum, quòd vota ex hoc quòd fiunt in publico, possunt habere quamdam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem et divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum, et aliud esse solemne.

ARTICULUS VIII.

Utrùm illi qui sunt alterius potestati subjecti, impediantur à vovendo.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur à voto. Minus enim vinculum superatur à majori. Sed obligatio qua quis subjicitur homini, est minus vinculum quàm votum per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti non impediuntur à vovendo.

2. Præterea, filii sunt in potestate patris. Sed filii possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis à vovendo per hoc quòd est subjectus potestati alterius.

3. Præterea, majus est facere quàm promittere. Sed religiosi qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, putà dicere aliquos psalmos vel facere aliquas abstinentias. Ergo videtur quòd multò magis possunt hujusmodi Deo vovendo promittere.

4. Præterea, quicumque facit quod de jure facere non potest, peccat. Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur quòd de jure possunt vovere.

Sed contra est, quod *Numer.*, XXX, mandatur quòd « si mulier in domo patris sui et adhuc in puellari ætate aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit; » et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ possunt se voto obligare.

(Conclusio. — Non potest quispiam alteri subjectus se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, « votum est promissio quædam Deo facta. » Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solùm ad id quod est omnino in sua potestate; quicumque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius : et ideo non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur, sine consensu sui superioris.

Ad primum ergo dicendum, quòd sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut suprà dictum est (art. 2). Est autem contra virtutem, ut id quod est alterius, homo offerat Deo, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 7) : et ideo non potest omnino salvari ratio voti, cùm quis in potestate alterius constitutus, vovet id quod est in potestate alterius nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quòd ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis, quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam, putà quòd obliget se religioni per votum, vel quòd matrimonium contrahat; non

autem est suæ potestatis quantum ad dispositionem domesticam, unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum sine consensu patris. Servus autem, quia est in potestate domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quòd religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes, secundùm professionem regulæ. Et ideo, etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati : sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quòd licèt votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subjiciuntur, non tamen peccant voveudo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet si suis superioribus placuerit, vel si non renitantur.

ARTICULUS IX.

Utrùm pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cùm enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habent usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut et in amentibus vel furiosis. Sicut ergo amentes et furiosi non possunt se ad aliquid voto astringere, ita etiam nec pueri (ut videtur) possunt se voto obligare religioni.

2. Præterea, illud quod ritè potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis à puero vel puella factum

(1) De his etiam infrà, qu. 189, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 4, qu. 2, art. 3; et dist. 8, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, XVII, cap. 12 et cap. 13, ad 10.

ante annos pubertatis, potest à parentibus revocari vel à tutore, ut habetur XX, qu. 2, Canone *Puella*. Ergo videtur quòd puer vel puella ante quatuordecim annos non possit ritè vovere.

3. Præterea, religionem intrantibus annus probationis conceditur, secundùm regulam beati Benedicti et secundùm statutum Innocentii IV, ad hoc ut probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quòd pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

Sed contra : quod non est ritè factum, non est validum, etiamsi à nullo revocetur. Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum à parentibus non revocetur, ut habetur XX, qu. 2, Can. *Puella*. Ergo licitè et ritè possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

(Conclusio. — Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare ; si verò rationis usum attigerint, possunt se voto obligare, quanquam eorum vota per illos qui supra ipsos potestatem habent irritari possint; nullo autem modo solemni voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint. Post annos autem pubertatis, possunt se tam simplici quàm solemni voto astringere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 7), duplex est votum, scilicet simplex et solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione et consecratione consistit, ut dictum est (art. 7), quæ fit per ministerium Ecclesiæ, ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit; votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quòd autem talis oligatio robur non habeat, dupliciter potest contingere : uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis et in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia; alio modo, quia ille qui vovet est alterius potestati subjectus, ut suprà dictum est (art. 8). Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis, quia et patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; et sunt naturaliter sub cura parentum vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habet. Contingit

tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus (licèt paucis) accelerari rationis usum, qui ob hoc dicuntur *doli capaces;* nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, quæ subjacet legi humanæ, respicienti ad id quod frequentiùs accidit. Est ergo dicendum, quòd si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare; si verò ante pubertatis annos attigit usum rationis, potest quidem (quantum in ipso est) se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes quorum curæ remanet adhuc subjectus; quantumcumque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni, absque voluntate parentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quòd vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur à superiori; ex qua licita redduntur et valida, si conditio existat, ut dictum est (art. 8).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

ARTICULUS X.

Utrùm possit in voto dispensari.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd in vota dispensari non possit. Minus enim est commutari votum, quàm in eo dispensari. Sed votum non potest commutari; dicitur enim *Levit.*, XXVII : « Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit; et mutari non poterit, nec melius

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2; ut et quæstiunc. 2, in corp.

malo, nec pejus bono. » Ergo multò minùs potest dispensari in voto.

2. Præterea, in his quæ sunt de lege naturæ et in præceptis divinis non potest per hominem dispensari; et præcipuè in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directè ad dilectionem Dei, quæ est ultimus finis præceptorum. Sed implere votum est de lege naturæ, et est etiam præceptum legis divinæ, ut ex suprà dictis patet (art. 3), et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cùm sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest.

3. Præterea, obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut dictum est. Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto.

Sed contra : majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quàm quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari. Ergo videtur quòd etiam in voto per hominem dispensari possit.

(Conclusio. — Sicut pro majori bono legis dispensatio, ita et voti commutatio et dispensatio per superioris authoritatem fieri potest.)

Respondeo dicendum, quòd dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantia alicujus legis; quia, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 70, art. 4), lex ponitur respiciendo id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum, oportuit per aliquem determinari in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc propriè est dispensare in lege; nam dispensatio videtur importare quamdam commensuratam distributionem vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundùm se et ut in pluribus bonum. Potest tamen contingere quòd in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel majoris boni impeditivum, quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut ex prædictis patet. Et ideo necesse est quòd determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem

absolutè determinetur aliquod non esse votum servandum, dicitur esse *dispensatio voti*; si autem pro hoc quod servandum erat aliquid aliud imponatur, dicitur *commutatio voti*. Unde minus est votum commutare, quàm in voto dispensare; utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quòd vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum; et hæc erat ratio quare non poterat commutari, sicut nec modò posset aliquis rem quam vovit jam consecratam (putà calicem vel domum), commutare in melius vel in pejus. Animal autem, quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat et debebat, sicut ibidem lex dicit; et ita etiam commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ex jure naturali et præcepto divino tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cùm dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur (quod est contra legem naturæ et mandatum divinum), sed fit ut hoc quod erat lex non sit lex in hoc casu. Ita etiam authoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur in quantum determinatur in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cùm prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quòd ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quòd homo faciat id quod ad vovendum est malum vel inutile, vel majoris boni impeditivum, ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

ARTICULUS XI.

Utrùm in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictum est (art. 10). Sed votum continentiæ, etiam si sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni. Nam bonum commune est divinius quàm bonum unius; potest autem per continentiam alicujus impediri bonum totius multitudinis, putà si quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari. Ergo videtur quòd etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

2. Præterea, latria est nobilior virtus quàm castitas. Sed si quis voverit aliquem actum latriæ (putà offerre Deo sacrificium), potest in illo voto dispensari. Ergo multò magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

3. Præterea, sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ, ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio. Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

4. Præterea, sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ, ita etiam votum paupertatis et obedientiæ. Sed in voto paupertatis et obedientiæ potest dispensari, sicut patet in illis qui post professionem ad episcopatum assumuntur. Ergo videtur quòd in solemni voto continentiæ possit dispensari.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XXVI : « Omnis ponderatio non est digna continentis animæ. »

Præterea, *Extra de statu Monach.*, in fine illius Decreta-

(1) De his etiam infrà, qu. 188, art. 8, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1, ad 3, in contrariam sententiam.

lis : *Cùm ad monasterium*, dicitur : « Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere. »

(Conclusio. — Non potest in solemni voto continentiæ per professionem religionis consecrato, fieri etiam per summum Pontificem dispensatio; in voto autem solemnizato per sacri ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ authoritate fieri dispensatio.)

Respondeo dicendum, quòd in solemni voto continentiæ tria possunt considerari : primò quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia; secundò, perpetuitas voti, scilicet cùm aliquis voto se astringit ad perpetuam observantiam continentiæ; tertiò, ipsa solemnitas voti.

Dicunt ergo quidam quòd votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex authoritate inductâ. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico, vel quia per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundùm puritatem animæ et corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici. Quia bona animæ (utpote contemplatio et oratio) sunt multò meliora bonis corporis, et magis nos Deo conformant; et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis : unde non videtur esse ratio quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolutè ad ipsam continentiæ dignitatem; præsertim cùm Apostolus, I *ad Cor.*, VII, ad continentiam inducat propter contemplationem, dicens quòd « mulier innupta cogitat quæ Dei sunt; » finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alii rationem hujus assignant ex perpetuitate et universalitate hujus voti; dicunt enim quòd votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifestè falsum. Quia sicut uti carnali copulâ est continentiæ contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiæ à talibus; et tamen in hujusmodi votis potest dispensari.

Et ideo aliis videtur quòd etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu

ARTICULUS XII.

Utrùm ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati authoritas.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati authoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque authoritate alicujus superioris prælati. Sed per introitum religionis absolvitur homo à votis in sæculo factis, etiam à voto terræ sanctæ. Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque authoritate superioris prælati.

2. Præterea, dispensatio voti in hoc consistere videtur, quòd determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus malè determinet, non videtur vovens esse absolutus à voto; quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut dictum est (art. 1). Similiter etiam si aliquis propriâ authoritate rectè determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri; quia votum non obligat in « casu in quo habet pejorem eventum, » ut dictum est (art. 2). Ergo dispensatio voti non requirit authoritatem alicujus prælati.

3. Præterea, si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto. Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed contra, sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita et votum. Sed ad dispensandum in præcepto legis, requiritur superioris authoritas, ut supra dictum est (1, 2, qu. 97, art. 4). Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

(Conclusio. — Cùm prælatus in Ecclesia Dei vicem gerat, non potest absque ejus authoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1, ad 4, et art. 4, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2; ut et qu. 4, per totum.

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 1 et 2), « votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum. Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio; prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei : et ideo in commutatione vel dispensatione votorum requiritur prælati authoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundùm illud II *ad Cor.*, II : « Nam et ego quod donavi, et quid donavi, propter vos, in persona Christi. » Et signanter dicit : « propter vos, » quia omnis dispensatio petita à prælato debet fieri ad honorem Christi in cujus persona dispensat, et ad utilitatem Ecclesiæ quæ est ejus corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia alia vota sunt quorumdam particularium operum; sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur : et ideo decretalis dicit quòd « reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat. » Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi, quæ existens in sæculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ; et etiam singulares observantiæ religioni non competunt, et religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dixerunt quòd ideo prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris, sicut supra dictum est (art. 8), quòd in votis subditorum (putà servi vel filii) intelligitur conditio : « Si placuerit patri vel domino, vel si non renitantur; et sic subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocumque sibi à prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur. Quia, cùm potestas prælati spiritualis, qui non est dominus sed dispensator, *in ædificationem* sit data, et non *in destructionem*, ut patet II *ad Cor.*, X, sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundùm se Deo displicent (scilicet peccata), ita non potest prohibere ea quæ secundùm se Deo placent, scilicet virtutis opera : et ideo absolutè potest homo ea vovere, ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit

magis vitiosum et Deo magis acceptum. Et ideo in manifestis dispensatio prælati non excusaret à culpa, putà si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causâ obstante; si autem esset causa apparens, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare judicio prælati dispensantis vel commutantis; non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi fortè in casu in quo id quod vovit esset manifestè illicitum et non posset opportunè ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quòd quia summus Pontifex gerit plenariè vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt et indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant, sicut sunt vota peregrinationum, et jejuniorum, et aliorum hujusmodi; vota verò majora, putà continentiæ et peregrinationis terræ sanctæ, reservantur summo Pontifici.

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod vel ipsum nomen divinum.

Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte; de assumptione autem nominis divini nunc agendum est.

Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: uno modo, per modum juramenti, ad propria verba confirmanda; alio modo, per modum adjurationis, ad alios inducendum; tertio modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primo ergo de juramento agendum est.

Circa hoc quæruntur decem. 1° Quid sit juramentum. 2° Utrùm

sit licitum. 3° Qui sint comites juramenti. 4° Cujus virtutis sit actus. 5° Utrùm sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. 6° Utrùm liceat jurare per creaturam. 7° Utrùm juramentum sit obligatorium. 8° Quæ sit major obligatio, utrùm juramenti, vel voti. 9° Utrùm in juramento possit dispensari. 10° Quibus et quando liceat jurare.

ARTICULUS I.

Utrùm jurare sit testem Deum invocare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd jurare non sit testem Deum invocare. Quicumque enim inducit authoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicumque inducit authoritatem sacræ Scripturæ, juraret. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit. Sed ille qui per Deum jurat, aliquid Deo reddit. *Dicit* enim *Matth.*, V : « Reddes Domino juramenta tua ; » et Augustinus dicit *Serm.* XXVIII, *De verbis Apostoli* (cap. 6), quòd jurare, est « jus veritatis Deo reddere. » Ergo jurare non est Deum testem invocare.

3. Præterea, aliud est officium judicis, et aliud testis, ut ex supra dictis patet (qu. 67 et qu. 70). Sed quandoque jurando implorat homo divinum judicium, secundùm illud *Psalm.* VII : « Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam meritò ab inimicis meis inanis. » Ergo jurare non est testem Deum invocare.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in quodam *Sermone de perjurio* : « Quid est jurare per Deum, nisi : testis est Deus? »

(Conclusio. — Cùm juramentum sit divini testimonii ad alicujus rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse quàm Deum testem invocare.)

(1) De his etiam infrà, qu. 98, art. 2, ut et III, *Sent.*, dist. 39, art. 1.

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *ad Hebr.*, VI : « Juramentum ad confirmationem ordinatur. » Confirmatio autem in scibilius per rationem fit, quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominem, non possunt per rationem necessariam confirmari; et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad hujusmodi confirmandum, propter duo : primò quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundùm illud *Psal.* XVI : « Os eorum locutum est mendacium; » secundò, propter defectum cognitionis, quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia, de quibus tamen homines loquuntur, et expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium, quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem, dicitur jurare; quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita, et hoc dicitur « juramentum assertorium; » quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum, et hoc dicitur « juramentum promissorum. » Ad ea verò quæ sunt necessaria et per rationem investiganda, non inducitur juramentum; derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicujus scientiæ vellet propositum per juramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliud est testimonio Dei uti jam dato (quod fit cùm aliquis authoritatem sacræ Scripturæ inducit), et aliud est testimonium Dei implorare ut exhibendum, quod fit in juramento.

Ad secundum dicendum, quòd dicitur aliquis reddere juramenta Deo, ex hoc quòd implet illud quod jurat, vel quidem hoc ipso quòd invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem et infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quòd alicujus testimonium invocatur ad hoc quòd testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat an verum sit quod dicitur,

dupliciter : uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem, dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta; alio modo, per pœnam mentientis, et tunc simul est judex et testis, dum puniendo mendacem, manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus jurandi : unus quidem per simplicem Dei contestationem, sicut cùm aliquis dicit : « Est mihi Deus testis, » vel « coram Deo loquor, » vel « per Deum; » quòd idem est, ut dicit Augustinus; alius modus jurandi est per execrationem, dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicit.

ARTICULUS II.

Utrùm sit licitum jurare.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit licitum jurare. Nihil enim quod prohibetur in lege divina, est licitum. Sed juramentum prohibetur *Matth.*, V : « Ego dico vobis non jurare omnino, etc.; » et *Jacob*, V, dicitur : « Ante omnia, fratres mei, nolite jurare. » Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, id quod est à malo, videtur esse illicitum; quia ut dicitur *Matth.*, VII : « Non potest arbor mala fructus bonos facere. » Sed juramentum est à malo; dicitur enim *Matth.*, V : « Sit autem sermo vester : Est, est; non, non; quod autem his abundantius est, à malo est. » Ergo juramentum videtur esse illicitum.

3. Præterea, exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum; quod est omnino illicitum, secundùm illud *Deut.*, VI : « Non tentabis Dominum Deum tuum. » Sed ille qui jurat, videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quòd juramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.*, VI : « Dominum Deum tuum timebis, et per nomen ejus jurabis. »

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 2, quæs.

(CONCLUSIO. — Quanquam jurare interdum licitum et honestum sit, jurare tamen absque aliqua necessitatis ratione malum est et illicitum.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundùm se bonum, quod tamen cedit in malum ejus qui non utitur eo convenienter : sicut sumere Eucharistiam est bonum; et tamen qui indignè sumit, « judicium sibi manducat et bibit, » ut dicitur I *ad Cor.*, XI. Sic ergo in proposito dicendum est quòd juramentum secundùm se est licitum et honestum, quod patet ex origine et ex fine : ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, et universalem omnium cognitionem, et provisionem; ex fine autem, quia juramentum inducitur ad justificandum homines et ad finiendum controversias, ut dicitur *ad Hebr.*, VI. Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quòd malè utitur eo, id est, sine necessitate et cautelâ debitâ. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum, qui eum ex levi causa testem inducit, quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto; imminet etiam periculum perjurii, quia de facili homo in verbo delinquit, secundùm illud *Jacob*, III : « Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. » Unde et *Eccles.*, XXIII, dicitur : « Jurationi non assuescat os tuum; multi enim casus in illa. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus *super Matth.*, dicit (cap. 5) : « Considera quòd salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum et terram; hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Judæi noscuntur. » Sed ista responsio non sufficit quia Jacobus addidit : « Neque per aliud quodcumque juramentum. » Et ideo dicendum est, quòd sicut Augustinus dicit in libro *De mendacio* (cap. 15) : « Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est. » Dico vobis non jurare omnino; » ne scilicet jurando ac facilitatem jurandi perveniatur, et ex facilitate jurandi ad consuetudinem, et a consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur

tiunc. 2; et *ad Rom.*, I, lect. 5, col. 3; et *ad Hebr.*, VI lect. 4, col. 1.

jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro *De serm. Domini in monte* (cap. 30, vel 17) : « Si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades, quæ utique infirmitas malum est. Itaque non dixit : « Quod amplius est, malum est, » sed « à malo est. » Tu enim non malum facis, qui bene uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades; sed à malo est illius, cujus infirmitate jurare cogeris. »

Ad tertium dicendum, quòd ille qui jurat, non tentat Deum, quia non implorat divinum auxilium absque utilitate et necessitate. Et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti; adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando « illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, » ut dicitur I *ad Cor.*, IV. Et illud testimonium nulli juranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diversa. Sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ, secundùm Tullium (lib. II. *De inventione*); judicium autem est actus justitiæ, ut supra habitum est (qu. 60, art. 1). Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

2. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio et fides per quam credamus Deum omnia scire et mentiri non posse. Ergo videtur quòd insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

(1) De his etiam infrà, qu. 98, art. 1, ad 1; et III, *Sent.*, ubi suprà, quæstiunc. 3; et *Quodlib.*, V, art. 7.

3. Præterea, hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt; nihil enim debet fieri contra justitiam, aut veritatem, aut sine judicio, secundùm illud I *ad Timoth.*, V : « Nihil facias sine præjudicio, » id est, sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento, quàm aliis humanis actibus.

Sed contra est, quòd dicitur *Jer.*, IV : « Jurabis, vivit Dominus, in veritate, in judicio et in justitia. » Quod exponens Hieronymus dicit : « Animadvertendum est quòd jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium et justitiam. »

(Conclusio. — Jurantem omnem oportet in judicio, veritate et justitiâ jurare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra habitum est, juramentum non est bonum, nisi ei qui bene utitur juramento. Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur. Primo quidem, quòd aliquis non leviter, sed ex necessaria causa et discretè juret : et quantum ad hoc requiritur *judicium* (scilicet discretionis) ex parte jurantis. Secundò quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum : et quantum ad hoc requiritur *veritas*, per quam aliquis juramento confirmat quod verum est, et *justitia* per quam confirmat quod licitum est. *Judicio* autem carens juramentum incautum; *veritate* autem, juramentum mendax; *justitiâ* autem, juramentum iniquum sive illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *judicium* non sumitur hic pro executione justitiæ; sed pro judicio discretionis, ut dictum est. Neque etiam *veritas* hic accipitur secundùm quòd est pars justitiæ, sed secundùm quòd est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quòd et devotio, et fides et omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur; ut dictum est, quamvis posset dici quòd justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quòd in juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cuju

verba juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum quàm ad alios humanos actus.

ARTICULUS IV.

Utrùm jurare sit actus religionis sive latriæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, et divina. Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit *ad Hebr.*, VI. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

2. Præterea, ad religionem pertinet cultum Deo afferre, ut Tullius dicit (lib. II *De invent.*, ubi suprà). Sed ille qui jurat, nihil Deo affert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

3. Præterea, finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere. Hoc autem non est finis juramenti, sed potiùs aliquod verbum confirmare. Ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Dominum Deum tuum timebis, et ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis. » Loquitur autem ibi de servitute latriæ. Ergo jurare est actus latriæ.

(CONCLUSIO. — Juramentum est actus latriæ seu religionis, quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, et super omnes excelsum et sapientem.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet) ille qui jurat, invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est et potius : et ideo in hoc ipso quòd homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis et cognitio universalis, et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde et Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VI, quòd « homines per majorem se jurant. » Et Hieronymus dicit super *Matth.* (cap. 6, ubi suprà), quòd « qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat. » Philosophus etiam dicit in I *Metaphys.* (cap. 3), quòd « juramentum est honorabilissimum. » Exhibere autem reverentiam Deo, pertinet ad reli-

gionem sive latriam : unde manifestum est quòd juramentum est actus religionis sive latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in juramento duo considerantur : scilicet testimonium quod inducitur, hoc est divinum; et id super quo inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, et hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc ipso quòd aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem, quod pertinet ad Dei reverentiam et honorem; et sic aliquid affert Deo, scilicet reverentiam et honorem.

Ad tertium dicendum, quòd omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quòd intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximis proveniat, quia etiam Deus operatur ad suam gloriam et ad nostram utilitatem.

ARTICULUS V.

Utrùm juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita et juramentum. Sed facere aliquid ex voto est laudabilius et magis meritorium, quia votum est actus latriæ, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 5 et 6). Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento, est laudabilius; et sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

2. Præterea, Hieronymus dicit super *Matth.* (ubi suprà), quòd « qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat. » Sed venerari aut diligere Deum, est appetendum tanquam per se bonum. Ergo et juramentum.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 107, art. 2, in corp., et ad 2;

3. Præterea, juramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem. Sed quòd confirmet suum dictum, bonum est. Ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XXXIII : « Vir multùm jurans replebitur iniquitate ; » et Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (c. 15), quòd « præceptum Domini de prohibitione juramenti ad hoc positum est, ut quantum in te est non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum. »

(Conclusio. — Cùm juramentum non sit de iis quæ sunt per se expetenda, sed de iis quæ præsenti vitæ sunt necessaria, ipsum nisi magnæ utilitatis vel necessitatis causâ urgente usurpandum non est.)

Respondeo dicendum, quòd id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria, sicut patet de medicina quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Juramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui, quo scilicet unus homo alteri discredit : et ideo juramentum est habendum non inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria, quibus indebitè utitur quicumque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (ubi suprà) : « Qui intelligit non in bonis (id est per se appetendis), sed in necessariis jurationem habendam, refræuet se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd alia ratio est de voto et juramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus, unde ex hoc ipso fit religionis actus ; sed in juramento, è converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem ; et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus, quia secundùm finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat ; non autem

et III, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 ; et in *Psalm.* XIV, prope finem ; et *ad Rom.*, I, lect. 5.

ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut medicina est utilis ad sanandum, et tamen quantò est virtuosior, tantò majus nocumentum inducit, si non debitè sumatur; ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quantò est magis venerandum, tantò est magis periculosum, nisi debitè inducatur, quia ut dicitur *Eccles.*, XXIII : « Si frustraverit (id est deceperit) fratrem, delictum ipsius super ipsum erit; et si dissimulaverit (quasi per simulationem jurando falsum), delinquit dupliciter; » quia scilicet « simulata æquitas est duplex iniquitas » (ut Augustinus dicit); « et si in vacuum juraverit (id est, sine debita causa et necessitate), non justificabitur. »

ARTICULUS VI.

Utrùm liceat per creaturas jurare.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim *Matth.*, V : « Ego dico vobis non jurare omnino, neque per cœlum, neque per terram, neque per Hierosolymam, neque per caput tuum. » Quod exponens Hieronymus dicit : « Considera quòd hic Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cœlum, et terram, etc. »

2. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed juranti per creaturas adhibetur pœna; dicitur enim XXII, qu. 1 : « Clericum per creaturas jurantem acerrimè objurgandum; si perstiterit in vitio, excommunicandum decernimus. » Ergo illicitum est per creaturas jurare.

3. Præterea, juramentum est actus latriæ, sicut dictum est (art. 4). Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet *Rom.*, I. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

Sed contra est, quòd Joseph juravit « per salutem Pharao-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, art. 1; et in exposit. lit., *ad Hebr.*, VI, lect. 4, col. 2.

nis, » ut legitur *Genes.*, XLII. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, et per reliquias et per sanctos.

(Conclusio. — Juramentum per simplicem contestationem non nisi per Deum principaliter, secundariò autem per creaturas ut in ipsis divina elucet veritas, perficitur; in juramento verò per execrationem induci solent quas diligimus creaturæ, ut in quibus divinum exerceatur judicium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, duplex est juramentum. Unum quidem quod fit per simplicem contestationem, in quantum scilicet testimonium Dei invocatur; et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut et fides. Fides autem est per se quidem et principaliter de Deo, qui est ipsa veritas; secundariò autem de creaturis, in quibus veritas Dei relucet, ut suprà habitum est. Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur; secundariò autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundùm se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur : sicut juramus per Evangelium, id est per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur; et per sanctos, *qui* hanc veritatem crediderunt et observaverunt. Alius autem modus jurandi est per execrationem, et in hoc juramento inducitur creatura aliqua ut in qua divinum judicium exerceatur : et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit : sicut et Apostolus juravit, II. *ad Cor.*, I, dicens : « Ego testem Deum invoco in animam meam. » Quòd autem Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest, vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo, vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus prohibuit jurare per creaturas, ita quòd eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hieronymus ibidem subdit, quòd « Judæi per angelos et cætera hujusmodi jurantes, creaturas venerabantur Dei honore. » Et eadem ratione punitur secundùm Canones clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in sequenti capite dicitur (ex Pio papa) : « Si quis per capillum Dei vel caput juraverit, vel alio modo blasphemiâ contra Deum

usus fuerit, si in ecclesiastico ordine est, deponatur; si laicus, anathematizetur. »

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur; et ideo præcipitur *Exod.*, XXIII : « Per nomen externorum deorum non jurabitis. » Non autem exhibetur cultus latriæ creaturis, quæ in juramento assumuntur secundùm modos prædictos.

ARTICULUS VII.

Utrùm juramentum habeat vim obligandi.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd juramentum non habeat vim obligandi. Inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur. Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit : sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet II *ad Cor.*, I. Ergo videtur quòd juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in *Prædicamentis*. Sed juramentum est actus virtutis, ut dictum est; quandoque autem esset contra virtutem, aut aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit, sicut cùm aliquis jurat se facere aliquod peccatum, vel cùm jurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

3. Præterea, quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quòd sub juramento aliquid promittat. Sed tales à juramenti nexibus sunt per romanos pontifices absoluti, ut habetur *Extra de jurejur.*, cap. *Verùm in ea quæstione*. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

4. Præterea, nullus potest obligari ad duo opposita. Sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, et quod intendit

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, art. 3, quæstiunc. 1 et 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, art. 1, ad 4; et *Quodlib.*, III, art. 10; et *Quodlib.*, V, art. 17; et *Quodlib.*, XII, art. 22.

ille cui juramentum præstatur. Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Reddes Domino juramenta tua. »

(CONCLUSIO. — Utrumque juramenti genus (et assertorium videlicet et promissorium juramentum) hominem obligandi vim habet.)

Respondeo dicendum, quòd obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum. Unde non videtur respicere juramentum assertorium, quod est de præsenti vel de præterito, neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda, sicut si quis juramento assereret quòd cras pluvia esset futura, sed solùm in his quæ sunt fienda per illum qui jurat. Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem, ita etiam juramentum de his quæ sunt fienda à nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem, diversimodè tamen. Quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est non respectu rei quæ jam fuit vel est, sed respectu *ipsius* actûs jurandi, ut scilicet juret id quod jam verum est vel fuit; sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit è contrario super rem quam aliquis juramento firmavit : tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit, alioquin deest veritas juramento. Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium, nisi fortè quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum, putà cùm aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi vel furto subtrahitur; tunc enim videtur excusatus esse à faciendo quod juravit, licèt teneatur facere quod in se est, sicut etiam suprà circa obligationem voti diximus. Si verò sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum, tunc juramento deest justitia; et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum, secundùm enim Augustinum utrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est quòd quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quòd veritas implcatur, si

tamen alii duo comites adsint, scilicet judicium et justitia.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliud est de simplici verbo, aliud de juramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi quòd aliquis dicat id quod proponit se facturum, quia hoc jam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis; sed juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonii quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod juravit, secundùm suam possibilitatem, nisi in deteriorem exitum vergat, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo, quia ab ipso principio habet pejorem exitum, vel quia est secundùm se malum, sicut cùm aliquis jurat se perpetraturum adulterium; sive quia est majoris boni impeditivum, putà cùm aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quòd non fiet clericus, aut quòd non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est hujusmodi. Hujusmodi enim juramentum à principio est illicitum, differenter tamen : quia si quis juret se facturum aliquod peccatum et peccavit jurando, et peccat juramentum servando; si quis autem jurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur, peccat quidem jurando, in quantum ponit obicem Spiritui sancto qui est boni propositi inspirator; non tamen peccat juramentum servando, sed multò meliùs facit si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum, propter aliquid quod de novo emerserit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui juravit puellæ saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim juramentum poterat esse à principio licitum, intellectâ debitâ conditione (scilicet si peteret quod dare deceret); sed impletio juramenti fuit illicita. Unde Ambrosius dicit in I. *De officiis* (qu. 50) : « Est contra officium nonnunquam promissum solvere, sacramentum custodire, sicut Herodes necem Joannis præstitit ne promissum negaret. »

Ad tertium dicendum, quòd in juramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidem qua obligatur homini cui aliquid promittit : et talis obligatio tollitur per coactionem,

quia ille qui vim intulit hoc meretur ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, ut impleat quod per nomen ejus promisit: et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere quàm juramentum violare; potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quòd contrarium juravit, quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi obigationem ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quòd quando non est eadem jurantis intentio ejus qui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundùm sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur; unde Isidorus dicit (lib. II *De summo bono*, cap. 31) : « Quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit sicut ille cui juratur, intelligit. » Et quòd hoc intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur : « Dupliciter reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. » Si autem jurans dolum non adhibeat, obligatur secundùm intentionem jurantis. Unde Gregorius dicit, XXVI. *Moral.* (cap. 7 vel 8) : « Humanæ aures talia verba nostra judicant qualia foris sonant; divina verò judicia talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm major sit obligatio juramenti quàm voti.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd major sit obligatio juramenti quàm voti. Votum enim est simplex promissio. Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est oligatio juramenti quàm voti.

2. Præterea, debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quàm votum.

3. Præterea, obligatio voti causatur ex animi deliberatione,

ut suprà dictum est (qu. 88, art. 1); obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur. Cùm ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quòd obligatio juramenti sit fortior quàm obligatio voti.

Sed contra: per votum obligatur aliquis Deo, per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quàm homini. Ergo major est obligatio voti quàm juramenti.

(Conclusio.— Votum secundùm suam rationem magis est obligatorium quàm juramentum.)

Respondeo dicendum, quòd utraque obligatio (scilicet voti et juramenti) causatur ex aliquo divino, aliter tamen et aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus; obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quòd verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur; videtur enim infidelitas subjecti ad dominum, esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quàm juramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum est promissio non quæcumque, sed Deo facta, cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quòd deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte voventis est; habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

ARTICULUS IX.

Utrùm aliquis possit in juramento dispensare.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti, ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus

potest cum aliquo dispensare quòd de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem. Ergo etiam nullus potest dispensare, quòd non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

2. Præterea, juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio. Sed ille (ut videtur) non potest relaxare, quia est contra divinam reverentiam. Ergo multò minùs per aliquem alium potest super hoc dispensari.

3. Præterea, in voto quolibet episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis quæ soli Papæ reservantur, ut suprà habitum est (qu. 88, art. 12). Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile, quilibet episcopus posset dispensare; quod tamen videtur esse contra jura (cap. *Authoritatem* et cap. *Alius*, Causâ XV, et cap. *Si verò*, *Extra de jurejurando*). Non ergo videtur quòd in juramento possit dispensari.

Sed contra est, quòd votum est majoris obligationis quàm juramentum, ut suprà dictum est (art. 8). Sed in voto potest dispensari. Ergo et in juramento.

(Conclusio. — Sicut in voto aliquâ necessitatis seu honestatis causâ potest fieri dispensatio, ita et in juramento.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 88, art. 10), necessitas dispensationis, tam in lege quàm in voto, est propter hoc quòd id quod in se vel universaliter consideratum est utile et honestum, secundùm aliquem particularem eventum potest esse inhonestum et nocivum, quod non potest cadere nec sub lege nec sub voto. Quòd autem aliquid sit inhonestum vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento: nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si sit nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd dispensatio quæ fit in juramento, non se extendit ad hoc quòd aliquid contra juramentum fiat (hoc enim est impossibile, cùm observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile); sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti, sicut et de voto suprà diximus

(qu. 88, art. 10, ad 2). Materia autem juramenti assertorii, quod est de præterito vel præsenti, in quamdam necessitatem jam transiit et immutabilis facta est; et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti: unde talis dispensatio directè esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorii est aliquid futurum quod variari potest; ita scilicet quòd in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, et per consequens non esse debita materia juramenti. Et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, et non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

Ad secundum dicendum, quòd homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter. Uno modo, quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius, putà si sub juramento promittat se servitorum ei vel pecuniam daturum: et à tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est; intelligitur enim jam ei solvisse promissum, quando facit de eo secundùm ejus voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem aliorum, putà si aliquis sub juramento promittat alicui se intraturum religionem vel aliquod opus pietatis facturum: et tunc ille cui promittitur non potest absolvere promittentem, quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi fortè sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videtur cui promittitur vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quòd quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio est manifestè repugnans justitiæ, vel quia est peccatum (sicut cùm aliquis jurat se facturum homicidium), vel quia est majoris boni impedimentum (sicut cùm aliquis jurat se non intraturum religionem): et tale juramentum dispensatione non indiget; sed in primo casu, tenetur aliquis tale juramentum non servare; in secundo autem casu licitum est et servare et non servare, ut suprà dictum est (art. 7). Quandoque verò aliquid sub juramento promittitur, de quo dubium est utrùm sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu: et in hoc potest quilibet episcopus dispensare. Quandoque verò sub juramento

promittitur aliquid quod est manifestè licitum et utile : et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum (quod maximè videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ), vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis. Sicut et ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur; sicut pater potest irritare juramentum puellæ, et vir uxoris, ut dicitur *Numer.*, XXX, sicut et suprà de voto dictum est (qu. 88, art. 8 et art. 9).

ARTICULUS X.

Utrùm juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum, *ad Hebr.*, VI. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, et quolibet tempore. Ergo videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis.

2. Præterea, majus est jurare per Deum quàm per Evangelia; unde Chrysostomus dicit : « Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas. » Sed cujuslibet conditionis personæ, et quolibet tempore, in communi locutione consueverunt jurare per Deum. Ergo multò magis licitum est eis jurare per Evangelia.

3. Præterea, idem non causatur ex contrariis causis, quia « contrariæ causæ sunt contrariorum. » Sed aliqui excluduntur

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, in exposit. lit. sive textûs.

à juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, et etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quòd aliqui prohibeantur jurare vel propter dignitatem (sicut clerici), aut etiam propter temporis solemnitatem.

4. Præterea, nullus homo vivens in hoc mundo est tantæ dignitatis sicut angelus; dicitur enim *Matth.*, XI, quòd « qui minor est in regno cœlorum, major est illo » (scilicet Joanne Baptista adhuc in mundo vivente). Sed angelo convenit jurare; dicitur enim *Apocal.*, X, quòd « angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum. » Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari à juramento.

Sed contra est, quod habetur II, qu. 5 : « Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur; » et XXII, qu. 5, dicitur : « Nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta Evangelia jurare præsumat. »

(Conclusio. — Cùm juramentum in Dei reverentiam exhibeatur in eorum confirmationem quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pueri ac perjuri jurare prohibentur, ac persona ecclesiastica; nisi casu necessitatis vel magnæ utilitatis, et præcipuè in spiritualium confirmationem.)

Respondeo dicendum, quòd in juramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur : et quantum ad hoc, debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc à juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare; et iterum perjuri, qui adjuramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quòd debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur XXII, qu. 5 : « Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate et timore Dei. » Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem deroga t dignitati personæ, ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit : et ideo personis magnæ dignitatis non convenit jurare. Propter quod

dicitur II, qu. 5, cap. *Si quis presbyter*, quòd « sacerdotes ex levi causa jurare non debent; » tamen pro aliqua necessitate vel magna utilitate licitum est eis jurare, et præcipuè pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam juramenta competit præstari in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum; non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi fortè ex magna necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt, propter defectum eorum; et quidam sunt quorum dictum adeo debet esse certum, quòd confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum, secundùm se consideratum, tantò fortius est et magis obligat, quantò majus est id per quod juratur, ut Augustinus dicit *ad Publicolam* (scilicet Epist. CLIV); et secundùm hoc, majus est jurare per Deum quàm per Evangelia. Sed potest esse è converso, propter modum jurandi, utpote si juramentum quod fit per Evangelia fiat cum quadam deliberatione et solemnitate, juramentum autem quod fit per Deum fiat leviter et absque deliberatione.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis, per modum superabundantiæ et defectûs; et hoc modo aliqui impediuntur à jurando, quia sunt majoris auctoritatis quàm quòd eos jurare deceat; ali, qui verò, quia sunt minoris auctoritatis quàm quòd eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quòd juramentum angeli inducitur, non propter defectum ipsius (quasi non sit ejus simplici dicto credendum), sed ad ostendendum id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere : sicut etiam et Deus aliquando in Scripturis jurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, VI.

QUÆSTIO XC.

De divini nominis assumptione per modum adjurationis, in tres articulos divisa.

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm liceat adjurare homines. 2° Utrùm liceat adjurare dæmones. 3° Utrùm liceat adjurare irrationales creaturas.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat adjurare hominem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non liceat hominem adjurare. Dicit enim Origenes *super Matth.* : « Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundùm Evangelium vivere, adjuret alterum : si enim jurare non licet quantum ad evangelicum Christi mandatum, notum est quia nec adjurare alterum licet ; et propterea manifestum est quòd Princeps sacerdotum Jesum illicitè adjuravit per Deum vivum. »

2. Præterea, quicumque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quòd nec liceat aliquem adjurare.

3. Præterea, adjurare est aliquem ad jurandum inducere. Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est, quòd etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes ; Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet *Rom.*, XII; quod videtur ad quamdam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

(Conclusio. — Sicut Deum, ita et homines adjurare licet, quanquam non secundùm eamdem rationem.)

Respondeo dicendum, quòd ille qui jurat juramento promis-

sorio per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit; quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex suprà dictis patet (qu. 83, art. 1). Cùm ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quòd homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda : et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem; non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere. Si ergo aliquis per invocationem divini nominis vel cujuscumque rei sacræ alicui non sibi subdito, adjurando, necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi jurando, talis adjuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet, tamen propter aliquam necessitatem superiores possunt suos inferiores tali genere adjurationis constringere; si verò intendat solummodo per reverentiam divini nominis vel alicujus rei sacræ aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi, jurando. Sic enim Princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Jesum Christum adjurare.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quòd adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quamdam similitudinem juramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, et aliter ad Deum : nam adjurando hominem ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus; quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis, sed quòd à Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris, sed ex ejus bonitate.

ARTICULUS II.

Utrùm liceat dæmones adjurare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non liceat dæmones adjurare. Dicit enim Origenes *super Matth.* : « Non est secundùm potestatem datam à Salvatore adjurare dæmonia; Judaicum enim est hoc. » Non autem debemus Judæorum ritus imitari, sed potiùs uti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

2. Præterea, multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum, quod est adjurare. Si ergo licitum est dæmones adjurare, licitum est necromanticis incantationibus uti, quod patet esse falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, quicumque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundùm illud I *Cor.*, X : « Nolo vos socios fieri dæmoniorum. » Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, ult. : « In nomine meo dæmonia ejicient. » Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

(Conclusio. — Licet dæmones adjurare, non quidem eos deprecando vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur, sed ipsos repellendo per divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.)

Respondeo dicendum, quòd ut sic dictum est (art. 1), duplex est adjurandi modus : unus quidem per modum deprecationis vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri; alius autem per modum compulsionis. Primo autem modo non licet dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quamdam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad dæmones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarii constituuntur; non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ et sanctorum angelorum, quia,

ut Augustinus dicit in III *De Trin.* (cap. 4), « spiritus desertor regitur per spiritum justum. » Possumus ergo dæmones, adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter, secundùm potestatem divinam datam à Christo, secundùm illud *Luc.*, X (1) : « Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebat. » Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid ab eis addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum (quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam), nisi fortè ex speciali instinctu vel revelatione divina, aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur, sicut legitur de B. Jacobo, quòd per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

Ad primum ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestativè per modum compulsionis, sed magis per modum cujusdam benevolæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quòd necromantici utuntur adjurationibus et invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum; et hoc est illicitum, ut dictum est. Unde Chrysostomus, *Marc.*, I, exponens illud verbum Domini quod spiritui immundo dixit : « Obmutesce, et exi ab homine, » dicit : « Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quamdam societatem pertinere; sed quòd aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

(1) Quod Chrysostomus in *Catena Græcorum Patrum, super Lucam*, de dæmonibus, non de bestiis dici notat, etsi etiam de bestiis explicat Beda.

ARTICULUS III.

Utrùm liceat irrationalem creaturam adjurare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem. Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura. Ergo vanum est et illicitum irrationalem creaturam adjurare.

2. Præterea, ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio. Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem. Ergo videtur quòd ad eam non liceat adjuratione uti.

3. Præterea, duplex est adjurationis modus, ut ex suprà dictis patet (art. 1 et 2) : unus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actûs; alia autem adjuratio est per modum compulsionis, qua etiam (ut videtur) ad eam uti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare, sed solùm illius de quo dicitur *Matth.*, VIII : « Quia venti et mare obediunt ei. » Ergo nullo modo (ut videtur) licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

Sed contra est, quòd Simon et Judas leguntur adjurasse dracones, et eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

(Conclusio. — Quanquam vanum sit irrationales creaturas secundùm se adjurare, attamen per modum deprecationis ad Deum directæ eas adjurare licet.)

Respondeo dicendum, quòd creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes. Eadem autem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet; sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solùm ipsi attribuitur, sed principaliter Deo, cujus dispositione omnia moventur; pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo adjuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter : uno modo ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundùm se, et sic vanum esset irrationalem

creaturam adjurare; alio modo ut referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur et movetur, et sic dupliciter adjuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt; alio modo per modum compulsionis quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis: et talis est modus adjurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adjurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet.

QUÆSTIO XCI.

De divini nominis assumptione ad invocandum per orationem vel laudem, in duos articulos divisa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Deinde considerandum est de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem jam dictum est; unde nunc de laude restat dicendum.

Circa quam quæruntur duo: 1° Utrùm Deus sit ore laudandus. 2° Utrùm in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit ore laudandus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit ore laudandus. Dicit enim Philosophus in I *Ethic.* (cap. 12 vel 18): « Optimorum non est laus, sed majus aliquid et melius. » Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid majus laude; unde et *Eccles.*, XLIII, dicitur quòd « Deus major est omni laude. »

2. Præterea, laus Dei ad cultum ipsius pertinet, est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quàm ore; unde Dominus, *Matth.*, XV, contra quosdam inducit illud *Isai.*,

XXIX : « Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me. » Ergo laus Dei magis consistit in corde quàm in ore.

3. Præterea, homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur; sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur; unde dicitur *Prov.*, XXVII : « Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium. » Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summè bonus est, et non habet quò crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

Sed contra est, quod in *Psalm.* LXII dicitur : « Labiis exultationis laudabit os meum. »

(Conclusio. — Summis Deus efferendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homo hominis laudes prædicat.)

Respondeo dicendum, quòd verbis alia ratione utimur ad Deum, et alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis (quem non potest cognoscere nisi verbis nostris) ei exprimamus; et ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei vel aliis innotescat quòd bonam opinionem de laudato habemus, ut per hoc et ipsum qui laudatur ad meliora provocemus, et alios apud quos laudatur in bonam opinionem et reverentiam et imitationem inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad ejus reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cujus affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundùm illud *Psalm.* XLIX : « Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei. » Et in quantum homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum, in tantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundùm illud *Isai.*, XLVIII : « Laude mea infrænabo te, ne intereas. » Prodest etiam laus oris ad hoc quòd aliorum affectus provocetur in Deum ; unde dicitur in *Psalm.* XXXIII : « Semper laus ejus in ore meo; » et postea subditur : « Audiant mansueti et lætentur, magnificate Dominum mecum, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd de Deo dupliciter possu-

mus loqui. Uno modo, quantum ad ejus essentiam : et sic, cùm sit incomprehensibilis et ineffabilis, « major est omni laude; » debetur autem ei secundùm hanc comparationem reverentia et latriæ honor; unde et in *Psalm.* LXIV, secundùm translationem Hieronymi, dicitur : « Tibi silet laus Deus » (quantum ad primum), « et tibi reddetur votum » (quantum ad secundum). Alio modo, secundùm effectus ipsius qui in nostram utilitatem ordinantur : et secundùm hoc debetur laus Deo; unde dicitur *Isai.*, LXIII : « Miserationum Domini recordabor, laudem Deo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus; » et Dionysius dicit, I cap. *De div. Nomin.* : « Omnem sanctum theologorum hymnum (id est divinam laudem) invenies ad beatos thearchiæ (id est divinitatis), processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem. »

Ad secundum dicendum, quòd laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis; sed tunc loquitur Deo laudem, dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm in divinis laudibus sint cantus assumendi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus *ad Coloss.*, III : « Docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus. » Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate Scripturæ traduntur. Ergo videtur quòd non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solùm spiritualibus.

2. Præterea, Hieronymus super illud *ad Ephes.*, V : « Cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, » dicit : « Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium, Deo non voce, sed corde cantandum; nec in tragœdorum modum guttur et fauces medicamine linienda

sunt, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica. » Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

3. Præterea, laudare Deum convenit parvis et magnis, secundùm illud *Apocal.*, XIX : « Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti ejus, et qui timetis Deum, pusilli et magni. » Sed majores qui sunt in ecclesia non decet cantare; dicit enim Gregorius, et habetur in *Decretis*, distinct. 92, can. : « In sancta Romana Ecclesia » (ex lib. IV, Epist. 44), « præsenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant. » Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

4. Præterea, in veteri lege laudabatur Deus et multis instrumentis et humanis cantibus, secundùm illud *Psalm.* XXXII : « Confitemini Domino in cithara, in psalterio decem chordarum psallite illi, cantate ei canticum novum. » Sed instrumenta musica, sicut citharas et psalteria, non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare. Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

5. Præterea, principalior est laus mentis quàm laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus, tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant, dum circa cantum student; tum etiam quia ea quæ cantantur minùs ab aliis intelligi possunt, quàm si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

Sed contra est, quòd B. Ambrosius in ecclesia Mediolanensi cantus instituit, ut Augustinus refert in IX *Confess.*

(Conclusio. — Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum atque devotionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum : et ideo quæcumque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quòd secundùm diversas melodias sonorum, animi hominum diversimodè disponuntur, ut patet per Philosophum in VIII *Polit.*, et per Boetium in *Prologo musicæ :* et ideo salubriter fuit institutum, ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Augustinus dicit in X *Confess.* (cap. 33) : « Adducor cantandi con-

suetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. » Et de seipso dicit in IX *Confess.* (cap. 6) : « Flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cantica spiritualia possunt dici non solùm ea quæ interiùs canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exteriùs ore cantantur, in quantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem vel delectationem provocandam. Unde Augustinus dicit in X *Confess.* (cap. 33) : « Cùm mihi accidit ut me ampliùs cantus quàm res quæ canitur, moveat, pœnaliter me peccare confiteor; et tunc mallem non audire cantantem. »

Ad tertium dicendum, quòd nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem, quàm per cantum; et ideo diaconi et prælati quibus competit per prædicationem et doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregorius dicit : « Consuetudo est valdè reprehensibilis, ut in diaconatûs ordine constituti modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium et eleemosynarum studium vacare congruebat. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VIII *Polit.*, « neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, putà citharam, et si quid tale alterum est; sed quæcumque faciunt auditores bonos; » hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quàm per ea formetur interiùs bona dispositio. In veteri autem Testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus et carnalis, unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut et per promissiones terrenas, tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

Ad quintum dicendum, quòd per cantum quo quis studiosè ad delectandum utitur, abstrahitur animus à consideratione

eorum quæ cantantur; sed si aliquid cantet propter devotionem, attentiùs considerat quæ dicuntur, tum quia diutiùs moratur super eodem, tum quia, ut Augustinus dicit in X *Confess.* (cap. 33), « omnes affectus spiritûs nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. » Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliqui non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantatur, scilicet ad laudem Dei; et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

QUÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, et primo de superstitione, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis.

Et primò de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quòd exhibent cultum divinum; secundò, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem, secundum ad irreligiositatem. Unde primò considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus, deinde de irreligiositate et de partibus ejus.

Circa primum quæruntur duo: 1° Utrùm superstitio sit vitium religioni contrarium. 2° Utrùm habeat plures partes seu species.

ARTICULUS I.

Utrùm superstitio sit vitium religioni contrarium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in diffinitione alterius. Sed religio ponitur in diffini-

(1) De his etiam infrà, qu. 94, art. 1, et qu. 95, art. 1, et

tione superstitionis; dicitur enim superstitio esse « religio supra modum servata, » ut patet in Glossa, *ad Coloss.*, II, super illud : « Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione. » Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymol.* : « Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent. » Sed hoc etiam potest fieri secundùm veræ religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum, quia, sicut suprà dictum est (qu. 81, art. 5, ad 3), secundùm eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* : « Tangis primam chordam qua colitur unus Deus, et cecidit bestia superstitionis. » Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

(Conclusio. — Superstitio vitium est religioni oppositum secundùm excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 81, art. 6, ad 3), religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 64, art. 1); et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur : unum quidem secundùm excessum, aliud autem secundùm defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solùm secundùm circumstantiam quæ dicitur *quantum*, sed etiam secundùm alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad majus aliquid tendat quàm virtus, sed fortè ad minus; transcendit tamen virtutis medium, in quantum facit aliquid cui non debet et quando non debet, et similiter secundùm alia hujusmodi, ut patet per Philosophum in IV

qu. 122, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 9, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2, ad 3.

Ethic. Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundùm excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quàm vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut *bonum* metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus *bonum latronem*, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptivè accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundùm illud *Luc.*, XVI : « Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt. » Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis; etymologia enim attenditur secundùm id à quo imponitur nomen ad significandum, nominis verò significatio attenditur secundùm id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt : nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat. Alioquin ferrum, cùm pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

Ad tertium dicendum, quòd religio non potest habere excessum secundùm quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundùm quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS II.

Utrùm sint diversæ superstitionis species.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sint diversæ superstitionis species. Quia secundùm Philosophum in I *Topic.* (cap. 13), « si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. » Sed religio cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut suprà habitum est (qu. 81, art. 1 et 5). Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi se-

cundùm aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundùm aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea, *ad Coloss.*, II, super illud : « Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione, » dicit Glossa : « Id est in simulata religione. » Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed contra est, quòd Augustinus in II *De doctrina christ.*, diversas species superstitionis assignat.

(Conclusio. — Multæ sunt superstitionis species, ut indebitus veri Dei cultus, idololatria, divinationes ac variæ observationum genera.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), vitium superstitionis consistit in hoc quòd transcendit virtutis medium secundùm aliquas circumstantias, ut suprà dictum est : non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solùm quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines ; secundùm hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut suprà habitum est. Diversificantur ergo superstitionis species : primò quidem ex parte modi ; secundò ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est (scilicet Deo vero) modo tamen indebito : et hæc est prima superstitionis species ; vel ei cui non debet exhiberi (scilicet cuicumque creaturæ) : et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundùm diversos fines divini cultûs. Ordinatur enim primò divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam ; et secundùm hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebitè exhibet creaturæ. Secundò, ordinatur ad hoc quòd homo instruatur à Deo, quem colit ; et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita vel expressa. Tertiò, ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundùm justitiam Dei, qui colitur ; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum. Et hæc tria tangit Augustinus in II *De doctrina christ.* (cap. 20), dicens, « superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens (et hoc pertinet ad primum) ; et postea subdit : « Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum

dæmonibus placita atque fœderata (quod pertinet ad secundum); et post pauca subdit: « Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ et cætera hujusmodi (quod pertinet ad tertium).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nomin.*, « bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus: » et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut suprà habitum est. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad secundum dicendum, quòd divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, in quantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum; et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quòd simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde illa simulata religio nihil est aliud quàm cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundùm veteris legis ritum. Et de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII.

De superstitione indebiti cultus divini, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis.

Et primò de superstitione indebita cultûs veri Dei; secundò, de superstitione idololatriæ; tertiò, de superstitione divinationum; quartò, de superstitione observationum.

Circa primum quæruntur duo: 1° Utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. 2° Utrùm possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS I.

Utrùm in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim *Joel*, II : « Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. » Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocat nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem; nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur à justis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam, justi absque peccato mortali colebant Deum qualitercumque eis placebat; unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum, ut habetur *Genes.*, XXVIII. Ergo etiam modò nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum; unde Gregorius scribit Augustino Episcopo Anglorum, proponenti quòd sunt diversæ ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione : « Mihi, inquit, placet ut sive in romanis, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas. » Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Epist. ad Hieronymum*, et habetur in Glossa *ad Galat.*, II, quòd « legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam, sunt mortifera. » Et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

(Conclusio. — Potest non modò ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium*, « mendacium maximè perniciosum est, quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. » Est autem mendacium, cùm aliquis exteriùs significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam signi-

ficatur aliquid facto, et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex suprà dictis patet. Et ideo, si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatæ à qua discordat significatio cultûs : et hoc modo, tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciciosum est uti ceremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis; et hoc præcipuè in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit : « Indignus est qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit; » et propter hoc etiam Glossa dicit, *Colos.*, II, quòd « superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm Deus sit veritas, illi invocant Deum, qui in spiritu et veritate eum colunt, ut dicitur *Joan.*, IV. Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet propriè ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad secundum dicendum, quòd ante tempus legis, justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum verò exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum, quòd diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire licitum est.

ARTICULUS II.

Utrùm in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim *Eccles.*, XLIII : « Glorificantes Deum quantumcumque poteritis (2), supervalebit adhuc. » Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultùs interioris, quo Deus colitur fide, spe et charitate, ut Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 3). Sed in fide, spe et charitate, non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu divino.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus. Ergo si totum quidquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 18), quòd « bonus verusque Christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat. » Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

(Conclusio. — Quanquam non possit secundùm absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundùm aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur *superfluum* dupliciter. Uno modo secundùm absolutam quantitatem; et secundùm hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundùm quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini

(1) De his etiam suprà, qu. 81, art. 5, ad 1; et qu. 92, art. 1, in corp., tum ad 3; et infrà, qu. 104, art. 2, ad 2.

(2) Vel supplendo hiatum sensûs ex græca phrasi : *Glorificantes exaltate quantumcumque potueritis*, vers. 32.

proportionatum. Finis autem divini cultûs est, ut homo Deo det gloriam et ei se subjiciat mente et corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quòd mens hominis Deo subjiciatur, et etiam corpus per moderatam refrænationem concupiscentiarum, secundùm Dei et Ecclesiæ ordinationem et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit, quod (quantum est de se) non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quòd mens hominis feratur in Deum, aut quòd carnis concupiscentiæ inordinatæ refrænentur; aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundùm Augustinum (Epist. LXXXVI) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum; quia in exterioribus solùm consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus in lib. *De vera religione* (cap. 3), inducit quod dicitur *Luc.*, XVII : « Regnum Dei intra vos est, » contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in ipsa Dei glorificatione implicatur quòd id quod fit pertinet ad Dei gloriam, per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quòd per fidem, spem et charitatem, anima subjicitur Deo, unde in eis non potest esse aliquid superfluum; aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO XCIV.

De idololatria, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de idololatria.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm idololatria sit

species superstitionis. 2° Utrùm sit peccatum. 3° Utrùm sit gravissimum peccatorum. 4° De causa hujus peccati.

Utrùm autem cum idololatris sit communicandum, dictum est suprà cùm de infidelitate ageretur.

ARTICULUS I.

Utrùm idololatria rectè ponatur species superstitionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut suprà habitum est (qu. 11, art. 1). Ergo et idololatria, non autem superstitionis.

2. Præterea, latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univocè dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet; sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univocè dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univocè videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est, non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur; dicit enim Apostolus, I *ad Cor.*, VIII : « Scimus quia nihil est idolum in mundo; » et infrà, X : « Quid ergo? dico quòd idolis immolatum sit aliquid, aut quòd idolum sit aliquid? » quasi dicat : « Non. » Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis; unde *ad Rom.*, I, quidam vituperantur de hoc quòd « coluerunt et servierunt creaturæ potiùs quàm creatori. » Ergo inconveniente hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potiùs nominari *latria creaturæ*.

Sed contra est, quod *Act.*, XVII, dicitur, quòd Paulus cùm Silam et Timothæum Athenis expectaret, « incitabatur

spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem ; » et postea dixit : « Athenienses, per omnia quasi superstitiosos, vos video. » Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

(Conclusio. — Universæ idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 92, art. 1), ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultûs. Quod quidem præcipuè fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi; debet autem exhiberi soli summo Deo, increato, ut suprà habitum est (qu. 81, art. 1), cùm de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est.

Sicut autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis exhibebatur cultus divinus, putà per sacrificia, ludos et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diversimodè tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quòd divinus cultus eis deberetur; et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit in VIII *De Civit. Dei* (cap. 23 ac deinceps). Alii verò non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus, *ad Rom.*, I; nam quantum ad primum dicit : « Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium. » Quantum autem ad secundum subdit : « Coluerunt et servierunt potiùs creaturæ quàm creatori. »

Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium et alios hujusmodi. Quidam verò æstimabant totum mundum esse unum Deum non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quàm animam motu et ratione mundum gubernantem : sicut et homo dicitur sapiens, propter animam, non propter corpus ; unde putabant

toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum divinitatis exhibendum, cœlo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus; et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus in VII *De Civit. Dei* (cap. 2 et 23). Alii verò (scilicet Platonici) posuerunt unum esse summum Deum causam omnium, post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas *Deos* nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus; post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones, quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant; et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat in VIII *De Civ. Dei* (cap. 14 ac deinceps).

Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis. Aliam verò de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundùm figmenta poetarum repræsentabatur in theatris. Aliam verò opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebratur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant; unde Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 20): « Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam, sicut Deum, creaturam, partemve ullam creaturæ, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum; quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis, sed solùm falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quòd nomen latriæ dupliciter potest accipi. Uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem : et secundùm hoc non variatur significatio hujus nominis, *latria*, cuicumque exhibeatur, quia

illud cui exhibetur non cadit secundùm hoc in ejus diffinitionem; et secundùm hoc latria univocè dicitur, secundùm quòd pertinet ad veram religionem, et secundùm quòd pertinet ad idololatriam, sicut solutio tributi univocè dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni: et sic, cùm sit virtus, de ratione ejus est quòd cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundùm hoc latria æquivocè dicitur de latria veræ religionis et de idololatria: sicut prudentia æquivocè dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quòd Apostolus intelligit « idolum nihil esse in mundo, » quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quòd « idolis immolatum non est aliquid, » quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quòd ex communi consuetudine, qua creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen, *idololatria,* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

ARTICULUS II.

Utrùm idololatria sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum; nam et in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur *Exod.,* XXV, et in ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundùm quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed

(1) De his etiam *Contra Gent.,* lib. III, cap. 120.

angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundùm illud *Joan.*, IV : « Deum oportet adorare in spiritu et veritate ; » et Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 3), quòd « Deus colitur fide, spe et charitate. » Potest autem contingere quòd aliquis exteriùs idola colat, interiùs tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quòd sine præjudicio divini cultûs possit aliquis exteriùs idola colere.

Sed contra est, quod *Exod.*, XX, dicitur : « Non adorabis ea (scilicet exteriùs), neque coles » (scilicet interiùs), ut Glossa exponit, et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

(Conclusio. — Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori quàm exteriori opere.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quòd offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solùm summo Deo, sed etiam aliis suprà dictis, esset debitum et per se bonum, eo quòd cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere; illi verò summo Deo, tanquam meliori meliora, scilicet puræ mentis officia; quia, ut Augustinus dicit in X *De Civ. Dei* (cap. 19), « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia, signa sunt rerum; quocirca sicut orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus; ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quàm ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi debemus. » Alii verò æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum, tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus,

lib. VI *De Civit. Dei* (cap. 10), introducit Senecam dicentem : « Sic (inquit) adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quàm ad rem pertinere. » Et in lib. *De vera religione* (cap. 5), Augustinus dicit, « non esse religionem à philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summorum diversas contrariasque sententias in scholis personabant. » Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exteriùs idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifestè falsum. Nam cùm exterior cultus sit signum interioris cultûs, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde, ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam, in VI *De Civ. Dei* (ubi suprà), quòd « eò damnabiliùs colebat idola, quò illa quæ mendaciter agebat, sic ageret ut eum populus veraciter agere existimaret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem, ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum. Quamvis hoc ipso quòd sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione seu dulia, sicut ipsimet sancti quos repræsentant, non absolutâ quidem quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectivâ tantùm, possunt et debent adorari; sed adorari non dicuntur propriè nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria quæ propriè ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in septima generali Synodo, act. II et deinceps, ac potissimum act. VII patet, ubi honorariam tantùm adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicetur in III. (sive III. part., qu. 25, art. 3).

Ad secundum et tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

Ad argumentum in oppositum dicendum, quòd in loco *Exodi* suprà dicto non de imaginibus propriè sumptis intelligitur quòd adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textûs patet, ubi dicitur : « Non facies tibi sculptile (sive græcè *idolum*), neque omnem similitudinem, etc. » Differentia enim inter *idolum, simulacrum* et *imaginem* propriè dictam hæc est, quòd nullam rem repræsentat *idolum*, sed figmentum dumtaxat; *simulacrum* est quidem alicujus rei physicam entitatum habentis effigies vel repræsentatio, sed non moralem dignitatem habentis quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis, etc.; *imago* autem propriè dicta non entitatem tantùm seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat, putà imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quòd non quælibet similitudo loco prædicto prohibetur; sed similitudo eorum tantùm quæ « in cœlo, in terra et in aquis » Gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrùm idololatria sit gravissimum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur VIII *Ethic.* (cap. 10 sive 12). Sed cultus interior qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quàm cultus exterior. Ergò infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum gravius est, quantò magis est contra Deum. Sed directiùs aliquis videtur contra Deum agere blasphemando vel fidem impgnando, quàm cultum

(1) De his etiam 1, 2, qu. 102, art. 3, ad 11; et qu. 2, de malo, art. 10; et in I *ad Cor.*, XII, lect. 1, col. 2.

Dei alii exhibendo (quod pertinet ad idololatriam). Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quàm idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus magis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur *ad Rom.*, I. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit, XX *Contra Faustum* (cap. 5): « Neque vos (scilicet Manichæos) dicimus paganos aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem, eo quòd multos colatis Deos; verùm vos in hoc esse eis longè deteriores, quòd illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. » Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quàm idololatria.

5. Præterea, super illud *ad Galat.*, IV: « Quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa? » dicit Glossa Hieronymi: « Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum penè par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverunt. » Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed contra est, quod *Levit.*, XV, super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa: « Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maximè. »

(Conclusio. — Quanquam idololatria secundùm se gravissimum peccatum sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione aliud peccatum idololatriâ gravius esse.)

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte peccati, et sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur, quòd aliquis honorem regium alteri impendat quàm vero regi (quia, quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem), ita in peccatis quæ contra Deum committuntur (quæ tamen sunt maxima), gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem divinum creaturæ impendat; quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis, sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter, quàm ejus qui peccat igno-

ranter : et secundùm hoc, nihil prohibet graviùs peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quàm idololatras ignoranter peccantes, Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora, propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exteriùs indebitum cultum; si verò sit exterior tantùm idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut priùs dictum est (art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd idololatria includit magnam blasphemiam, in quantum Deo subtrahitur dominii singularitas; et fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quòd quia de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quòd sit gravius. Et secundùm hoc, peccatum quod est contra naturam, minus est peccatum quàm idololatriæ; sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quòd hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quàm peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur, et eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quòd observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ, secundùm genus peccati, sed penè æqualis; quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

ARTICULUS IV.

Utrùm causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel

natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis, quin potiùs naturalis ratio hominis dictat quòd sit unus Deus, et quòd non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis; similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia « non potest arbor bona malos fructus facere, » ut dicitur *Matth.*, VII; neque etiam ex parte culpæ, quia ut dicitur *Sap.*, XIV, « infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis. » Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinventa, vel à Nemrod, qui (ut dicitur) cogebat homines ignem adorare, vel à Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem (ut Isidorus refert), Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit; Judæi verò dicunt quòd Ismael primus simulacrum de luto fecit; cessavit etiam in sexta ætate idololatria, magna ex parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XXI *De Civ. Dei* (cap. 6) : « Neque potuit primum nisi illis (scilicet dæmonibus) docentibus disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur; unde magicæ artes earumque artifices extiterunt. » Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XIV : « Supervacuitas hominum hæc (scilicet idola) adinvenit in orbe terrarum. »

(Conclusio. — Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia; consummativè autem ejus causæ fuerunt, dæmones qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.)

Respondeo dicendum, quòd idololatriæ est duplex causa. Una quidem dispositiva : et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter. Primò quidem ex inordinatione affectûs, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc

causa assignatur *Sap.*, XIV : « Acerbo luctu dolens pater citò sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam Deum colere cœpit; » et ibidem etiam subditur, quòd « homines aut affectui aut regibus deservientes, incommunicabile nomen (scilicet divinitatis) lignis et lapidibus imposuerunt. » Secundò, propter hoc quòd homo naturaliter repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit in *Poetica* sua (cap. 2); et ideo homines rudes, à principio, videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressivè factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur *Sap.*, XIII : « Si quis artifex faber de sylva lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis, votum faciens, inquirit (1). » Tertiò, propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur *Sap.*, XIII : « Neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum earem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. » Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia faciendo. Unde et in *Psalmo* dicitur : « Omnes dii gentium dæmonia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectûs, vel per inordinationem affectûs, ut dictum est, et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati ad quod interdum idololatria non perducat, vel expressè inducendo per modum causæ, vel occasionem

(1) Hæc tamen ibi non eadem serie, sed pluribus aliis interjectis habentur, quæ omisit ex industria S. Thomas, quòd instituto suo minùs necessaria essent; ubi et *imaginis* nomen tribuitur idolo, sicut et ipse S. Thomas priùs, art. 2, usurpavit.

præbendo per modum initii, vel per modum finis, in quantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum, sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum et alia hujusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad secundum dicendum, quòd in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum; in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinativa, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de superstitione divinativa.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm divinatio sit peccatum. 2° Utrùm sit species superstitionis. 3° De speciebus divinationis. 4° De divinatione quæ fit per dæmones. 5° De divinatione quæ fit per astra. 6° De divinatione quæ fit per somnia. 7° De divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes. 8° De divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS I.

Utrùm divinatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina, magis ad sanctitatem pertinent, quàm ad peccatum. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 54; et *Isai.*, III, lect. 4.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. I *De libero arbit.* (cap. 1) : « Quis audeat dicere disciplinam esse malum? » et iterum : « Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. » Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum in lib. *De memoria* (cap. 1); videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam pertinere. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non sit qui pythones consulat, neque divinos; » et in *Decretis*, Causâ XXVI, quæst. 5 (cap. *Qui divinationes*, ex Concilio Ancyrano) dicitur : « Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundùm gradus pœnitentiæ diffinitos. »

(Conclusio. — Divinatio peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam et prædictionem ad Deum *propriè* pertinentem.)

Respondeo dicendum, quòd nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt : uno quidem modo in suis causis, alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus; et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt, ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam verò causæ producunt suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, rarò tamen deficiunt : et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quamdam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam verò causæ sunt, quæ si secundùm se considerantur, se habent ad utrumlibet, quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus quæ se habent ad opposita, secundùm Philosophum (lib. IX *Metaphys.*) : et tales effectus, vel

etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus; et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem hujusmodi effectus considerare possunt solùm dum sunt præsentes, sicut cùm homo videt Sortem currere vel ambulare; sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt quasi præsentia, ut in I. habitum est (qu. 14, art. 12, qu. 57, art. 3, qu. 86, art. 4). Unde dicitur *Isai.*, XLI : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos. » Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifestè usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui *divini* dicuntur; unde dicit Isidorus in libro *Etymolog.* (vel *Originum*, lib. VIII, cap. 9), et cap. *Igitur* in *Decretis*, Causâ XXVI, qu. 4 : « Divini dicti quasi Deo pleni; divinitate enim se plenos simulant et astutia quadam fraudulentiæ, hominibus futura conjectant. » Divinatio ergo non dicitur, si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt vel ut in pluribus, quæ humana ratione prænosci possunt; neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante cognoscat : tunc enim non ipse divinat (id est quod divinum est facit), sed magis quod divinum est suscipit. Tunc autem solùm dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum : unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit *super Mich.* (cap. 3), quòd « divinatio semper in malam partem accipitur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quòd artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus, qui ex necessitate vel frequenter proveniunt; quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces et vanæ, ex deceptione dæmonum in-

troductæ, ut dicit Augustinus in XXI *De Civit. Dei* (cap. 6 et 7).

Ad tertium dicendum, quòd homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura, secundùm modum humanum, non autem secundùm indebitum divinationis modum.

ARTICULUS II.

Utrùm divinatio sit species superstitionis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur species curiositatis, ut Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (vel *De doctrina christ.*, lib. II, cap. 24). Ergo videtur quòd non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed contra est, quod Origenes dicit (Homil. XVI *in Numer.*): « Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videntur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. » Sed ut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 23), « quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est. » Ergo divinatio est species superstitionis.

(Conclusio. — Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantum verò attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem ut ad suum finis refertur.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, art. 3, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 92 et 94, art. 1), superstitio importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter : uno modo, cùm aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi; alio modo, cùm aliquid divinum assumitur, sicut suprà dictum est de juramento (qu. 89, art. 5, ad 1). Et ideo ad superstitionem pertinet non solùm cùm sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cùm aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expressè dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate; de qua vanitate dicitur in *Ps.* XXXIX : « Non respexit in vanitates et insanias falsas. » Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo quòd divinatio species est superstitionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum; sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, in quantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quòd in nova lege mens hominis arcetur à temporalium sollicitudine; et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus; unde dicitur *Isai.*, VIII : « Et cùm dixerint ad vos : Quærite à pythonibus et à divinis qui strident in incantationibus suis; » subdit quasi responsionem : « Numquid non populus à Deo suo requiret visionem pro vivis et mortuis? » Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

ARTICULUS III.

Utrùm sit determinare plures divinationis species.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 1, art. 3). Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati: sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundùm diversa genera, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed contra est, quòd Isidorus in lib. *Etymol.* enumerat diversas species divinationis.

(Conclusio. — Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species: quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos; secundum verò sumptum penes dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures; tertium verò ad sortes spectat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventûs aliquo dæmonum consilio vel auxilio: quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam, quæ hominibus sunt ignorata, eis autem cognita per modos de quibus in I. dictum est (II. part., qu. 57, art. 3).

Dæmones autem expressè invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes, ad

prænuntiandum futura; et hæc species vocatur *præstigium*, ex eo quòd oculi hominum perstringuntur. Quando ue autem per somnia, et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque verò per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur *necromantia;* quia, ut dicit Isidorus in lib. *Etymol.* (ut suprà), necron græcè *mortuum*, mantia verò *divinatio* nuncupatur, quia « quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare et ad interrogata respondere. » Quandoque verò futura prænuntiat per homines vivos, sicut in arreptitiis patet, et hæc est *divinatio per Pythones;* et ut Isidorus dicit (ibidem), « Pythones à Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi. » Quandoque verò futura prænuntiant per alias figuras vel signa quæ in rebus inanimatis apparent. Quæ quidem si apparent in aliquo corpore terrestri (putà in ligno, vel ferro, vel lapide polito), vocatur *geomantia;* si autem in aqua, *hydromantia;* si autem in aere, *aeromantia;* si autem in igne, *pyromantia;* si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium*.

Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs et motûs siderum, hoc pertineret ad astrologos qui et *genethliaci* dicuntur, propter naturalium considerationes dierum. Si verò per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*, quod dicitur à garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos: in avibus enim hujusmodi præcipuè considerari solent. Si verò hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen;* et sicut Valerius Maximus dicit (lib. I, cap. 5), « ominum observatio aliquo contactu religionis innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divinâ providentiâ constare creditur; quæ fecit ut Romanis deliberantibus utrùm ad alium locum migrarent, fortè

eo tempore centurio quidam exclamarit : *Signifer, statue signum, hic optimè manebimus;* quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. » Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species : nam ex lineamentis manûs consideratis, divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manûs, *cheir* enim græcè dicitur *manus;* divinatio verò ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus, *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus seriò fiunt ad aliquid occultum inquirendum : sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ;* sive per considerationem figurarum quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis scriptis vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat, quæ omnia *sortium* nomen habent.

Sic ergo patet triplex esse divinationis genus. Quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem (quod pertinet ad necromanticos). Secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motûs alterius rei (quod pertinet ad augures). Tertium est, dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquod occultum (quod pertinet ad *sortes*). Sub quolibet autem horum multa continentur, ut patet ex dictis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multò enim gravius est dæmones invocare, quàm aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis; distinguuntur autem diversæ species secundùm propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad tertium dicendum, quòd res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quòd diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV.

Utrùm divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundùm illud I *Petr.*, II : « Qui peccatum non fecit. » Sed Dominus à dæmone interrogavit : « Quod tibi nomen est? » Qui respondit : « Legio ; multi enim sumus, » ut habetur *Marc.*, V. Ergo videtur quòd liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur I *Reg.*, XXVIII. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum, non est illicita.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non invenietur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat. »

(Conclusio. — Divinatio quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omnino illicita est.)

Respondeo dicendum, quòd omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita duplici ratione. Quarum prima

(1) De his etiam infrà, qu. 96, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154.

sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum, per ipsam dæmonis invocationem. Et hoc omnino est illicitum, unde contra quosdam dicitur *Isa.*, XXVIII : « Dixistis : Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum ; » et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. Secunda verò ratio sumitur ex parte futuri eventùs. Dæmon enim qui intendit perditionem hominum ex hujusmodi suis responsis, etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quòd ei credatur, et sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Unde Athanasius (in *Catal. græcorum Patrum*) exponens illud quod habetur *Luc.*, IV : « Increpavit illum, dicens : Obmutesce, » dicit : « Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget, ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur; nefas enim est ut cùm adsit nobis Scriptura divina, à diabolo instruamur. » Et Chrysostomus, Homil. II *de Lazaro :* « Dæmones (inquit) sibi dicentes : *Novimus te qui sis*, multa cum acrimonia increpavit, nobis præscribens legem ne dæmoni fidamus ullo modo, etiamsi aliquid veri nobis dixerit, imò fugiamus eum et aversemur; salutifera enim dogmata ex divina Scriptura non ex dæmonum suggestione disci debent. » Et super illud *Marc.*, I : « Comminatus est ei dicens : *Obmutesce :* » « Non volebat veritas (inquit) testimonia spirituum immundorum ; unde dogma salutiferum nobis datur, ne credamus dæmonibus quantumcumque denuntient veritatem. » Et similiter Victor Antiochenus ibi (tom. I *Biblioth. Patrum)* : « Increpavit illum Jesus, quia veritati opus non erat ut per dæmonum testimonia statueretur; quin salutare quoque documentum per hoc nobis tradidit, ne ullam unquam dæmonibus fidem habeamus, etiamsi vera se dicturos profiteantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Beda dicit, *Luc.*, VIII, « non velut inscius Dominus inquirit, sed ut confessâ peste quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret. » Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone, sponte occurrente (quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maximè quando

divina virtute potest compelli ad vera dicenda); et aliud est, dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad secundum dicéndum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Simplicianum* (lib. II, qu. 3), « non est absurdum credere, aliqua dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ Pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divinâ eum sententiâ percussurus. » Vel non verè spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura *Samuelem* appellat, sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad tertium dicendum, quòd nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V.

Utrùm divinatio quæ fit per astra, sit illicita.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cœlestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum in I *Metaphys.* Sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita in quantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divina-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 144, et *ad Galat.*, III, lect. 4.

tione quæ fit per astra, sed solùm consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quòd hujusmodi divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IV *Confess.* (cap. 5) : « Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quòd quasi nullum esset eis sacrificium, et nullæ preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur; quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat. »

(Conclusio.— Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est; divinatio verò naturalium futurorum, quæ ex cœlestium dispositione necessariò eveniunt, non illicita, sed honesta est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, divinationi quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vana autem vel falsa opinione utitur, si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per ea cognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cœlestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quòd per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras.

Circa præcognitionem verò futurorum contingentium ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent quòd stellæ potiùs significant quàm faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur; sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus ejus cujus est signum (sicut fumus significat ignem à quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum : sicut iris quandoque significat serenitatem, in quantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quòd dispositiones cœlestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum; neque iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem quæ est providentia divina. Sed alia ratione disponuntur à divina providentia motus et situs cœlestium corporum, et alia ratione eventus contin-

gentium futurorum : quia illa disponuntur secundùm rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant; hæc autem, secundùm rationem contingentiæ, ut variabliter contingant. Unde non potest esse quòd ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum. Primò quidem omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus; quia, ut probatur in VI *Metaphys.* (text. 4 et sequent.), « ens per accidens non habet causam » (et præcipuè naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum), quia « quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque unum, » sicut quòd lapide cadente fiat terræ motus, vel quòd homine fodiente sepulchrum inveniatur thesaurus. Hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa; operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrii, quod est « facultas voluntatis et rationis. » Intellectus enim (sive ratio) non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum in III *De anima* (text. 42). Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream; unde impossibile est quòd corpora cœlestia directè imprimant in intellectum et voluntatem; hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu : quod Aristoteles in lib. II *De anima* (text. 150), imponit his qui dicebant quòd « talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque » (scilicet sol vel cœlum). Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii : possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, in quantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus; quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum in III *De anima* (text. 42 et 47), et I *Ethic.* (cap. ult.), nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur, sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari.

Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si verò aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex cœlestibus causantur corporibus, putà siccitates, et pluvias et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundùm hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter. Uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur. Et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundùm inclinationem cœlestium corporum; pauci autem sunt (id est soli sapientes) qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur : et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipuè in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes; unde Augustinus in II *Super Genes. ad lit.* dicit (cap. 17) : « Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instincta quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum et seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur; » unde concludit : « Quapropter bono Christiano, sive mathematici, sive quilibet impiè divinantium, et maximè dicentes vera, cavendi sunt, ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. »

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI.

Utrùm divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Uti enim instructione divina non est illicitum. Sed in somniis homines instruuntur à Deo; dicitur enim *Job*, XXXIII : « Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit (scilicet Deus) aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ. » Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, propriè utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretari, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur *Genes.*, XL; et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur *Dan.*, II et IV. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis; ergo licitum est eis intendere.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non inveniatur in te qui observet somnia. »

(Conclusio. — Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quavis naturali causa (interna vel externa), illicita non est; at ea quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa et omnino illicita est.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verùm circa præcognitionem futurorum è somnis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, putà cùm mens alicujus sollicita ex his

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et *Opusc.*, XXIII, cap. 4.

quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoque verò somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, in quantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus; et secundùm hoc plurimùm præcognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quòd somniorum causa quandoque quidem est interiùs, quandoque autem exteriùs. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, in quantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando : et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum; unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et, si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque verò causa intrinseca somniorum est corporalis; nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somnia quòd sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem, in quantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis, ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cœlestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundùm illud *Numer.*, XII : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. » Quandoque verò operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quòd si quis utatur somniis ad præcognoscenda futura secundùm quòd somnia procedunt ex revelatione divina vel ex causa naturali (intrinseca sive extrinseca), quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum cum quibus pacta habentur expressa

quia ad hoc invecantur, vel tacita quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VII.

Utrùm divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd divinatio quæ fit per auguria, et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, sancti viri eâ non uterentur. Sed de Joseph legitur quòd auguriis intendebat. Legitur enim *Gen.*, XLIV, quòd dispensator Joseph dixit: « Scyphum quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet; » et ipse postea dixit fratribus suis: « An ignoratis quòd non sit similis mei in augurandi scientia? » Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundùm illud *Jerem.*, VIII: « Milvus in cœlo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventûs sui. » Sed naturalis cognitio est infallibilis, et à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura (quod est augurari), non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet *ad Hebr.*, XI. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quòd audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut *Judic.*, VII, dicit; similiter etiam Eliezer servus Abrahæ, ut legitur *Genes.*, XXIV. Ergo videtur quòd talis divinatio non sit illicita.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII: « Non inveniatur in te qui observet auguria. »

(Conclusio. — Divinare per auguria vel omina, præter

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et *Opusc.*, XXIII, cap. 3 et 5.

naturæ aut divinæ providentiæ ordinem, superstitiosum et illicitum est.)

Respondeo dicendum, quòd motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quòd non sunt causæ futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis: relinquitur ergo quòd si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit in quantum sunt effectus aliquarum causarum quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo moventur in modum naturæ, non enim habent dominium sui actûs. Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere. Uno quidem modo, ex causa corporali. Cùm enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cœlestium; et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, in quantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium et aeris continentis, ex quibus proveniant aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet: primum quidem, ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura, quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut suprà dictum est (art. 1 et 6); secundò, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere: consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria, sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi. Alio modo, instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbuit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandum animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus, quia verba humana quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundùm divinam providentiam, et quandoque secundùm dæmonum operationem.

Sic ergo dicendum quòd omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundùm ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, superstitiosa est et illicita.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod Joseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundùm Augustinum joco dixit, non seriò, referens fortè hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad secundum dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de cognitione avium, respectu eorum quæ ad eas pertinent. Et ad hæc præcognoscenda considerare earum voces et motus, non est illicitum; putà si quis ex hoc quòd cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam citò esse futuram.

Ad tertium dicendum, quòd Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à divina providentia. Et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm divinatio sortium sit illicita.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd divinatio sortium non sit illicita. Quia super illud *Psalm.* XXX : « In manibus tuis sortes meæ, » dicit Glossa Augustini : « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem. »

2. Præterea, ea quæ à sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quàm in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse : legitur enim *Josue*, VII, quòd Josue ex præcepto Domini judicio sortium punivit Achan, qui de anathemate surripuerat; Saul etiam sorte deprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur I *Reg.*, IV. Jonas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est et in mare dejectus, ut legitur *Jonæ*, I. Zacharias etiam « sorte exiit ut incensum poneret, » ut legitur *Luc.*, I. Matthias etiam est sorte ab apostolis in

apostolatum electus, ut legitur *Act.*, I. Ergo videtur quòd divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum, quæ *monomachia* dicitur, id est singularis concertatio, et judicia ignis et aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulariter iniisse certamen legitur, ut habetur I *Reg.*, XVII. Ergo videtur quòd divinatio sortium non sit illicita.

Sed contra est, quod in *Decretis*, XXVI, qu. 5, dicitur : « Sortes quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis, quas patres damnaverunt, nihil aliud quàm divinationes et maleficia decernimus; quamobrem volumus illas omnino damnari, et ultrà inter Christianos nolumus nominari; et ne exerceantur, sub anathematis interdicto prohibemus. »

(Conclusio. — Divinatio per sortes cœlestium dispositioni seu dæmonum imperio commissas, illicita est; ut verò in Deum sortes referuntur, rectè fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3), sortes propriè dicuntur cùm aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat : et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit exhibendum (sive illud sit res possessa, sive sit honor, seu dignitas, seu pœna, aut actio aliqua), vocatur *sors divisoria;* si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria;* si verò quæratur quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria.*

Actus autem hominum, qui inquiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis ea intentione sortibus utatur quasi hujusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundùm dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens dæmonum ingestione; ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hac autem causa remota, necesse est quòd sortialium actuum expectetur eventus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa diligente. Et si quidem ex fortuna (quod locum habere potest solùm in divisoria sorte), non videtur habere nisi fortè vitium vanitatis,

sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat. Si verò ex spirituali causa expectetur sortium judicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus, sicut legitur *Ezech.*, XXI, quòd « rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit; » et tales sortes sunt illicitæ, et secundùm Canones prohibentur. Quandoque verò expectatur à Deo, secundùm illud *Proverb.*, XVI : « Sortes mittuntur in sinum, sed à Deo temperantur; » et talis sors secundùm se non est malum, ut Augustinus dicit (ubi suprà), et in *Decretis*. Causâ XXVI, qu. 2, cap. *Sors*. Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primò quidem si absque ulla necessitate ad sortes recurratur, hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere; unde Ambrosius dicit *super Luc.* (cap. 1) : « Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur. » Secundò, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia Dei sortibus utatur; unde super *Act. Apost.* dicit Beda : « Sed si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus (exemplo apostolorum) esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cœtu et precibus ad Deum fusis, egisse. » Tertiò, si divina oracula ad terrena negotia convertantur; unde Augustinus dicit, *ad inquisitiones Januarii* (Epist. CXIX, cap. 20): « Hi qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potiùs faciant quàm ut ad dæmonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere. » Quartò, si in electionibus ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur; unde, sicut Beda dicit super *Actus Apost.* (ubi suprà): « Matthias ante Pentecosten ordinatus, sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesiam effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. » Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione.

Si verò necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare; unde Augustinus dicit in *Epist. ad Honoratum* (Epist. CLXXX): « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantùm mihi videtur, qui maneant et qui fugiant, sorte legendi sunt. » Et in I *De doctrina christ.* (cap. 28), dicit: « Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset; si tibi occurrerent duo quorum neuter alium vel indigentiâ vel erga et aliqua necessitudine superaret, nihil justius faceres quàm ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset. »

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd judicium ferri candentis, vel aquæ ferventis, ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus; in quantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta quæ divino judicio reservantur, tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum. Unde II, qu. 4, in *Decreto* Stephani Papæ dicitur: « Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censent Canones; et quòd sanctorum Patrum documento sancitum non est, supe stitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare; occulta verò et incognita illi sunt relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum. » Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quòd plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valdè impares virtute vel arte.

QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria. 2° De observantiis quæ ordinantur ad alia corpora immutanda. 3° De observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. 4° De suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS I.

Utrùm uti observantiis artis notoriæ sit illicitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : uno modo secundùm genus operis, sicut homicidium vel furtum ; alio modo ex eo quòd ordinatur ad malum finem, sicut cùm aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria secundùm genus operis, non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum ; ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea, *Dan.*, I, legitur quòd « pueris abstinentibus dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. » Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundùm aliqua jejunia et abstinentias quasdam. Ergo videtur quòd divinitus sortiatur ars illa effectum ; non ergo illicitum est eâ uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (qu. 95, art. 1). Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt

ex necessitate et semper, quæ subjacent humanæ cognitioni et multò magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit (lib. *De divinat. dæmonum*, cap. 3 et 4), ut et lib. II *Super Gen. ad lit.* (cap. 17). Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XVIII : « Non inveniatur in te qui quærat à mortuis veritatem, » quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita. Ergo uti arte notoria non est licitum.

(Conclusio. — Arte notoria uti nullo modo licet, cùm falsa et superstitiosa sit.)

Respondeo dicendum, quòd ars notoria est illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam, quæ non habent secundùm se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarumdam figurarum, et prolatione quorumdam ignotorum verborum et aliis hujusmodi. Et *ideo* hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis ; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa : unde relinquitur quòd sint supervacua signa, et per consequens pertinentia « ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata ; » et ideo ars notoria « penitus est repudianda et fugienda christiano, » sicut et aliæ « artes nugatoriæ vel noxiæ superstitionis, » ut Augustinus dicit, II *De doctrina christ.* (cap. 23). Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cùm enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem (scilicet adinveniendo vel addiscendo), consequens est quòd iste effectus vel expectetur à Deo vel à dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur, III *Reg.*, III, et II *Paralip.*, I. Dominus etiam discipulis suis dixit, *Luc.*, XXI : « Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri ; » sed hoc donum non datur quibuscumque aut cum certa observatione, sed secundùm arbitrium Spiritus sancti,

secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Alii quidem datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundùm eumdem spiritum ; » et postea subditur : « Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. » Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte (qu. 106, art. 3); acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectûs : et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit : unde Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 5) : « Porphyrium fateri theurgicis teletis (id est operationibus dæmonum) animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et perspicienda ea quæ vera sunt, » qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones, hominibus colloquentes, exprimere verbis aliqua scientiarum documenta ; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad primum ergo dicendum, quòd acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito, non est bonum, et hunc finem intendit ars notoria.

Ad secundum dicendum, quòd pueri illi non abstinebant secundùm vanam observantiam artis notoriæ, sed secundùm auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium; et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam, secundùm illud *Psalm.* CXVIII : « Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi. »

Ad tertium dicendum, quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solùm est peccatum propter hoc quòd ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito habet locum.

ARTICULUS II.

Utrùm observationes ad corporum immutationem ordinatæ (putà ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi), sint illicitæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd observationes ordinatæ ad corporum immutationem (putà ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi), non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest, sicut quòd adamas trahit ferrum, et multa alia quæ Augustinus enumerat, XXI *De Civit. Dei* (cap. 5 et 7). Ergo videtur quòd uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes, ex impressione cœlestium corporum, Ergo et corpora artificialia (putà imagines) sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos; ergo uti eis et aliis hujusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus, III *De Trin.* (cap. 8 et 9). Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II *De doctrina christ.*, quòd « ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis. »

(Conclusio. — Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicitæ, quanquam vanæ, si causæ eos ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 42, art. 4, ad 2; et II *ad Cor.*, XI.

Respondeo dicendum, quòd in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est utrùm naturaliter videantur posse tales effectus causare; sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quòd nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solùm quasi signa; et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit, XXI *De Civit. Dei* (cap. 6): « Illiciuntur dæmones per creaturas quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum; si verò adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque variæ observationes, quas manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cùm nihil aliud sint quàm compositio, ordo et figura, ut dicitur in II *Physic.* (text. 46), non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quòd ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, in quantum sunt artificialia, sed solùm secundùm materiam naturalem. Falsum est ergo quòd Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 11), « Herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus, et figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis, » quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum

provenirent; sed sicut Augustinus ibidem subdit, « totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. » Unde etiam imagines, quas *astronomicas* vocant, ex operatione dæmonum habent effectum; cujus signum est quòd necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter nihil operantur: non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis, quòd in necromanticis fiunt expressè invocationes et præstigia quædam (unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita); sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta, per quædam figurarum seu characterum signa.

Ad tertium dicendum, quòd ad dominium divinæ majestatis cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utantur Deus ad quodcumque voluerit; sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licitè possit uti ad quodcumque voluerit, sed est ei contrà dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

ARTICULUS III.

Utrùm observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quòd aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, aut distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundùm ordinem quemdam, ad quem pertinere videtur quòd præcedentia sint subsequentium signa:

unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum, I *ad Cor.*, X. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 20), quòd « ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanium observationum : putà si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantibus amicis, lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cùm ante domum suam aliquis transit; ad lectum si quis cùm se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cùm vestis à sericibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri, quàm præsens damnum dolere. »

(Conclusio. — Observationes quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum (sive bonorum sive malorum) notitiam, superstitiosæ et illicitæ sunt, cùm iis observationibus non ut causis, sed ut signis, nulla auctoritate divina introductis, homines utantur.)

Respondeo dicendum, quòd homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum, vel bonorum vel malorum; non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cùm non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes superstitiosas esse et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundùm quam observabantur auguria, et quidam dies fausti vel infausti quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra secundùm quæ diversificantur dies, nisi quòd hujusmodi observationes sint sine ratione et arte, unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd infirmitatum causæ præcedunt in nobis, ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum, quæ licitè à medicis observantur. Unde si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, ut si servus timeat flagella videns iram domini

sui; et simile etiam esset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est in I. lib. (seu I. part., qu. 11, art. 3). Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd à principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu; sed postmodum cùm homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundùm hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, « ut his observationibus homines implicati, curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, » ut Augustinus dicit, II *De doctrina christ.* (cap. 23).

Ad tertium dicendum, quòd in populo Judæorum ex quo Christus erat nasciturus, non solùm dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XXII, cap. 24). Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data; non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm suspendere divina verba ad collum sit illicitum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ cùm scribuntur, quàm cùm proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (putà ad sanandum infirmos), sicut *Pater noster*, *Ave Maria*, vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundùm illud *Marc.*, ult: « In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent. » Ergo videtur quòd licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minùs operantur in corporibus hominum, quàm in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia;

unde dicitur in *Psalm.* LVII : « Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter. » Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quàm reliquiæ sanctorum; unde Augustinus dicit (lib. X *Homil.*, Hom. XXVI), quòd « non minus est verbum Dei, quàm corpus Christi. » Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini (verbo vel scripto) verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? in figuris litterarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, benè circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt, quàm circa collum suspensa. »

(Conclusio. — Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quanquam laudabilius esset ab his abstinere.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primò quidem, quid sit quod profertur vel scribitur; quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat; unde Chrysostomus dicit *super Matth.*, quòd « Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina hebraica angelorum confingunt, et scribunt et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur. » Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat, quia sic ejus effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde, cavendum est secundò, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, putà aliqui characteres inscripti, præter signum crucis; aut si spes habeatur in modo scribendi aut

ligandi, aut in quacumque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat, quia hoc judicaretur superstitiosum. Aliàs antem est licitum. Unde in *Decretis*, Causâ XXVI, qu. 5, cap. *Non liceat Christianis, etc.*, dicitur : « Nec in collectionibus herbarum quæ medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantùm cum symbolo divino aut dominica oratione, ut tantùm Deus creator et dominus omnium hominum h noretur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam proferre divina verba aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solùm ad Dei reverentiam, à quo expectatur effectus, licitum erit; si verò habeatur respectus ad aliquid aliud vanè observatum, illicitum erit.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solùm ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum, et præcipuè in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa ibidem : « Notandum quia non laudatur res à Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo, ut patet de iniquo judice qui rogantem vix audivit. »

Ad tertium dicendum, quòd eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum : quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum (putà quòd vas esset triangulare aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum), esset superstitiosum et illicitum.

Ad quartum dicendum, quòd Chrysostomus loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quàm ad verborum intellectum.

QUÆSTIO XCVII.

De tentatione Dei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem, unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directè ad irreverentiam Dei; secundò, de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

Circa primum, considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, et de perjurio in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° In quo consistit Dei tentatio. 2° Utrùm sit peccatum. 3° Cui virtuti opponatur. 4° De comparatione ejus ad alia vitia.

ARTICULUS I.

Utrùm Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et à Deo, et ab homine, et à dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quòd Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 42, art. 4, ad 2; et II *ad Cor.*, XI.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur, ut prætermissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat; unde Ambrosius super illud *Luc.*, IX: « Nihil tuleritis in via, etc., » dicit: « Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur, » hoc est, « ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet quò minùs ista requirat, magis posse suppetere; » et B. Agatha dixit: « Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo Dominum Jesum Christum qui solo sermone restaurat universa. » Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXII *Contra Faustum* (cap. 36), quòd « Christus qui palam docendo et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem, idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat. » Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solùm ad auxilium divinum.

(Conclusio. — Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur; is quoque interpretativè Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.)

Respondeo dicendum, quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo, et verbis et factis: verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere; factis autem, cùm per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter: uno quidem modo apertè, sicut cùm quis tentatorem se profitetur sicut Samson, *Judic.*, XIV, proposuit Philistæis problema ad eos tentandum; alio verò modo insidiosè et occultè, sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur *Matth.*, XII. Rursus quandoque quidem expressè, putà cùm quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo; quandoque verò interpretativè, quando

scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis : verbis quidem Deo colloquimur orando; unde in sua petitione expressè aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem; factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ; sed quasi interpretativè Deum tentat, qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit ad nihil aliud utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem vel cognitionem : sicut cùm quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere; sed si equum currere faciat absque ulla utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quàm experimentum sumere de equi velocitate, et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare; dicitur enim in II *Paralip.*, XX : « Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te. » Quando verò hoc agitur absque necessitate et utilitate, hoc est interpretativè tentare Deum; unde super illud *Deuter.*, VI : « Non tentabis Dominum Deum tuum, » dicit Glossa : « Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrùm possit liberari à Deo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd homo etiam quandoque factis tentatur utrùm possit, vel sciat, vel velit, hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad secundum dicendum, quòd sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectum.

Ad tertium dicendum, quòd prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditiùs vacent : et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum; sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia deserarent, tentarent Deum;

unde et Augustinus dicit, XXII *Contra Faustum* (cap. 36), quòd « Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere noluisset, cùm sic fugere potuisset » Beata verò Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur pro quibus corporali medicinâ indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

ARTICULUS II.

Utrùm tentare Deum sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent (quod est eum tentare); dicitur enim *Malach.*, III : « Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cœli. » Ergo videtur quòd tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quòd experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quòd aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis sive etiam voluntatis; dicitur enim in *Psalm.* XXXIII : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus; » et *ad Rom.*, XII : « Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta. » Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quòd à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti : « Pete tibi signum à Domino Deo tuo, » respondit : « Non petam, et non tentabo Dominum; » et dictum est ei : « Numquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo? » ut dicitur *Isai.*, VII. De Abraham autem legitur, *Genes.*, XV, quòd dixit ad Dominum : « Unde scire possum quòd possessurus sim eam? » (scilicet terram repromissam à Deo); similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repro-

(1) De his etiam I. part., qu. 184, art. 2.

missa; ut legitur *Judic.*, VI; qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim *Deuter.*, VI: « Non tentabis Dominum Deum tuum. »

(CONCLUSIO. — Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cùm ex ignorantia vel dubitatione procedat; non autem si quis experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus: et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit; vel ejus qui tentat, sicut cùm quis experimentum de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat; sive aliorum, sicut cùm quis experimentum de aliquo sumit ut aliis ostendat, per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum: unde manifestum est quòd tentare Deum ad hoc quòd tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret, hoc non est tentare Deum, cùm subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petierunt à Domino ut in nomine Jesu Christi fierent signa (ut dicitur *Act.*, IV), ad hoc scilicet quòd virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd solutio decimarum erat lege præcepta, ut suprà habitum est (qu. 87, art. 1): unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem, quæ ibi dicitur, « ut sit cibus in domo mea; » unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur: « Et probate me, » non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est cognitio divinæ

bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa; et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrùm Dei voluntas sit bona, vel utrùm Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinæ voluntatis sive bonitatis, affectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II. cap. *De div. Nomin.*, quòd « didicit divina ex compassione ad ipsa. » Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad tertium dicendum, quòd Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solùm, se pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis boni et salutis, quòd signum petere nolebat; nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon verò ex debilitate fidei signum petiisse videtur; et ideo à peccato non excusatur, sicut ibidem Glossa dicit. Sicut et Zacharias peccavit, dicens, *Luc.*, I, ad angelum : « Unde hoc sciam? » unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quòd dupliciter aliquis signum petit à Deo : uno modo, ad explorandum divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem; alio modo, ad hoc quòd instruatur quid circa aliquod factum sit placitum Deo, et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS III.

Utrùm tentatio Dei opponatur virtuti religionis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, ut dictum est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo Dei tentatio magis opponitur fidei quàm religioni.

2. Præterea, *Eccles.*, XVIII, dicitur : « Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum; »

ubi dicit Glossa interlinearis : « Qui scilicet tentans Deum orat quod docuit, sed non facit quod jussit. » Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud *Psalm.* LXXVII : « Et tentaverunt Deum in cordibus suis, » dicit Glossa, quòd « tentare Deum est dolosè postulare, ut in verbis sit simplicitas, cùm sit in corde malitia. » Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed contra est, quòd sicut ex prædicta Glossa habetur, « tentare Deum est inordinatè postulare. » Sed debito modo postulare, est actus religionis, ut suprà habitum est (qu. 83, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

(Conclusio. — Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cùm ad Dei irreverentiam spectet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu 81, art. 1 et seqq.), finis religionis est Deo reverentiam exhibere : unde omnia illa quæ directè pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quòd tentare aliquem ad irreverentiam ejus pertinet; nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentia certus est : unde manifestum est quòd tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 81, art. 7), ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia; et ideo ad irreligiositatem pertinet quòd ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent, cujusmodi est tentare Deum : et ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat dimittendo si quid adversùm aliquem habet, vel aliàs ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo, et ideo quasi interpretativè tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet, quòd homo præsumptuosè et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent; dicitur enim I *Petr.*, V : « Humiliamini sub

potenti manu Dei ; » et II *ad Timoth.*, II : « Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo. » Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quòd in comparatione ad Deum, « qui novit cordis abscondita, » non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines. Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei; et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

ARTICULUS IV.

Utrùm tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur. Sed graviùs est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quàm peccatum idololatriæ (quod tamen est præcipuum inter superstitiones) : quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria millia hominum, ut legitur *Exod.*, XXXII ; pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundùm illud *Psalm.* XCIV : « Tentaverunt me patres vestri ; » et postea subditur : « Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam. » Ergo tentare Deum est gravius peccatum quàm superstitio.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quàm superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quàm superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quàm reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur *Malach.*, I. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quàm idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra est, quod super illud *Deuter.*, XVII : « Cùm

reperti fuerint apud te, » dicit Glossa : « Lex errorem et idololatriam maximè detestatur; maximum enim scelus est honorem Creatoris impendere creaturæ. »

(CONCLUSIO. — Gravius peccatum est superstitionis vitium, quàm Dei tentatio.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatis quæ religioni adversantur, tantò aliquid gravius est, quantò magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minùs adversatur quòd aliquis de divina excellentia dubitet, quàm quòd contrarium per certitudinem sentiat : sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quàm qui de veritate fidei dubitat, ita etiam magis contra Dei reverentiam agit, qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quàm qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet; ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1 et 2); et ideo gravius est peccatum superstitionis, quàm peccatum tentationis Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum idololatriæ non fuit punitum illâ pœnâ quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur; dicitur enim *Exod.*, XXXII : « Ego autem in die ultionis visitabo et hoc peccatum eorum. »

Ad secundum dicendum, quòd superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum quem exhibet, sicut religio; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quàm tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quòd de ratione divinæ excellentiæ est quòd sit singularis et incommunicabilis : et ideo idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆSTIO XCVIII.

De perjurio, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de perjurio.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm falsitas requiratur ad perjurium. 2° Utrùm perjurium semper sit peccatum. 3° Utrùm semper sit peccatum mortale. 4° Utrùm peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

ARTICULUS I.

Utrùm falsitas ejus quod juramento confirmatur, requiratur ad perjurium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd falsitas ejus quod juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim suprà dictum est (qu. 89, art. 3), sicut *veritas* debet concomitari juramentum, ita etiam *judicium* et *justitia*. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum *veritatis*, ita etiam per defectum *judicii* (putà cùm aliquis indiscretè jurat), et per defectum *justitiæ* (putà cùm aliquis jurat aliquid illicitum).

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud, sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cùm aliquis jurat per falsos deos, quàm si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Sermone de verbis Apostoli Jacobi* (Serm. XXVIII) : « Homines falsum jurant, vel cùm fallunt, vel cùm falluntur; » et ponit tria exempla, quorum primum est : « Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est; » secundum est : « Da alium qui

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 39, art. 4.

scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit; » tertium est : « Da alium qui putat esse falsum, et jurat tanquam sit verum quod fortè verum est; » de quo postea subdit quòd « perjurus est. » Ergo aliquis veritatem jurans, potest esse perjurus; non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed contra est, quòd perjurium diffinitur esse « mendacium juramento firmatum. »

(Conclusio. — Falsitas juramenti perjurio essentialis est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 92, art. 2), morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur, per hoc enim confirmatur aliquod dictum quòd ostenditur firmiter esse verum, quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directè evacuat finem juramenti; et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur perversitas juramenti, quæ *perjurium* dicitur; et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, *Jerem.*, IV, quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primò quidem et principaliter perjurium est quando deest *veritas* ratione jam dictâ. Secundariò autem, quando deest *justitia;* quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quòd contrarium faciat. Tertiò verò, quando deest *judicium*, quia cùm indiscretè jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad secundum dicendum, quòd principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in II *Physic.* (text. 89), vel in I *Poster.* (text. 5); sed in moralibus actibus principalior est finis quàm principium activum. Et ideo, licèt sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos, tamen ab illa perversitate juramenti *perjurium* non nominatur, quod tollit juramenti finem falsum jurando.

Ad tertium dicendum, quòd actus morales procedunt à voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo, si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem (relatum ad voluntatem) materialiter falsum, formaliter autem verum; si

autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter; si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo, in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum; sed quia in unoquoque potius est id quod est formale quàm id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum; dicit enim ibidem Augustinus : « Interest quem admodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens. »

ARTICULUS II.

Utrùm omne perjurium sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (putà adulterium vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quòd esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est, sicut cùm quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quòd non peccat si ejus non impleat voluntatem, putà cùm præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quòd tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat, sicut cùm aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives qui illud non juraverunt; vel cùm canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ

alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quòd iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Sermone de verbis Apostoli Jacobi* (ubi suprà), de perjurio loquens : « Videtis quàm ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda. »

(Conclusio. — Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 89) jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quòd aliquis eum testem invocet falsitatis, quia per hoc dat intelligere, vel quòd Deus veritatem non cognoscat, vel quòd falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifestè est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium, propter defectum justitiæ; sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit, quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jurat se non intraturum religionem, vel daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit, propter defectum judicii. Et ideo, quando facit id quod melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quod facit sub juramento cadere non poterat.

Ad tertium dicendum, quòd cùm aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio, si scilicet id quod ei mandatur licitum sit et honestum et portabile sive moderatum.

Ad quartum dicendum, quòd quia juramentum est actus personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut sit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus verò qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad se

vandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 96, art. 4).

ARTICULUS III.

Utrùm omne perjurium sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim *Extra de jurejurando :* « In ea quæstione quæ ponitur, an à sacramenti vinculo absolvantur, qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quàm quod antecessores nostri romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur, qui tales à juramenti nexibus absolverunt; cæterùm, ut agatur consultiùs et auferatur materia pejerandi, non eis ita expressè dicatur ut juramenta non servent; sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. » Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus dicit : « Majus est jurare per Deum quàm per Evangelium. » Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquod falsum, putà si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundùm jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur VI, quæst. 1, cap. *Infames.* Non autem videtur quòd propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat, sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed contra : omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino; dicitur enim *Levit.*, XIX : « Non perjurabis in nomine meo. » Ergo est peccatum mortale.

(Conclusio. — Perjurium, cùm secundùm suam rationem

contemptum Dei importet, manifestè mortale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm doctrinam Philosophi (lib. I *Poster.*, text. 5), « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Videmus autem quòd ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia : unde multò magis quicquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est, quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quòd perjurium, ex sui ratione, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 89, art. 7, ad 3), coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi respectu ejus quod licitè fieri potest; et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur quòd tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, si quidem advertat se jurare et falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quàm si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem; quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est si quis per Deum jurans perjuret, quàm si perjuret jurans per Evangelium.

Ad tertium dicendum, quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure; unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis

ipso jure, sed solùm per sententiam diffinitivam latam contra eum in accusatione, quòd propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure, qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem, quod non contingit in juramento assertorio.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ille peccet, qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare, aut falsum : si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quòd nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quàm juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum, et præcipuè si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quòd multò minùs liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur *Levit.*, V : « Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est; nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam; » ex quo videtur quòd aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

Sed contra : sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit *ad Publicolam* (Epist. CLIV). Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

(Conclusio. — Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo, quem nesciat juraturum falsum, non peccat, secus autem si sciret; persona verò publica exigens juramentum secundùm ordinem juris ad alterius videlicet petitionem quomodocumque sciat jurantis dispositionem, culpa vacat.)

Respondeo dicendum, quòd circa eum qui exigit ab alio ju-

ramentum distinguendum videtur : aut enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit in *Serm. de perjuriis*. Si enim nescit eum juraturum falsum, et ideo dicit : « Jura mihi, » ut fides ei fiat, non est peccatum; tamen est humana tentatio, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum; et hoc est illud malum de quo Dominus dicit, *Matth.*, V : « Quod amplius est, à malo est. » Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est : ille enim suo perjurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. Si autem aliquis exigat juramentum tanquam persona publica, secundùm quod exigit ordo juris ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum : quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus instantiam exigit.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quando pro se aliquis exigit juramentum, et tamen non semper scit eum jurare verum vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum, et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *ad Publicolam* (Epist. CLIV, ut suprà), « quamvis dictum sit, ne juremus; nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus. » Unde ille qui jurationem recipit, non peccat, nisi fortè quando propria sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, Moyses non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum perjurium alterius. Et ideo intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipuè quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut suprà dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quòd per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat, quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit *ad Publicolam* (ubi suprà). Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur : et primò, de sacrilegio; secundò, de simonia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Quid sit sacrilegium. 2° Utrùm sit speciale peccatum. 3° De speciebus sacrilegii. 4° De pœna sacrilegii.

ARTICULUS I.

Utrùm sacrilegium sit sacræ rei violatio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim XVII, qu. 4 : « Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore, quem princeps elegerit. » Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea, ibidem subditur, quòd « si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegium excommunicatio proferatur. » Sed officia publica non videntur ad ali-

quod sacrum pertinere. Ergo videtur quòd sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quàm virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse « sacræ rei violatio. »

Sed contra est, quod Isidorus dicit in libro *Etymolog.*, quòd « sacrilegus dicitur ab eo quòd sacra legit, » id est furatur.

(Conclusio. — Sacrilegium est sacræ rei violatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, *sacrum* dicitur aliquid ex eo quòd ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quòd aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quòd aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in I *Ethic.* (cap. 2), bonum commune gentis est quoddam divinum; et ideo antiquitus rectores reipublicæ *divini* vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundùm illud *Sap.*, VI : « Cùm essetis ministri regni illius, non rectè judicastis. » Et sic per quamdam nominis extensionem, illud quod pertinet ad irreverentiam principis (scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum sequi), secundùm quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundùm illud I *ad Cor.*, VI : « Sed abluti estis, sed sanctificati estis; » et ideo I *Petr.*, II, dicitur : « Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis. » Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quòd infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd violatio hic largè dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in I

Ethic. (cap. 5), ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licèt illa in se non violetur.

ARTICULUS II.

Utrùm sacrilegium sit peccatum speciale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim XVII, qu. 4 : « Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. » Sed hoc fit per omne peccatum; nam peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut Augustinus dicit, XXII *Contra Faustum* (cap. 27). Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, putà sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis, ut de injustitia speciali dicit Philosophus in V *Ethic.* (cap. 2). Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est : quod opponitur speciali virtuti, est speciale peccatum. Sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

(Conclusio. — Cùm in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium speciale peccatum esse.)

Respondeo dicendum, quòd ubicumque invenitur specialis

ratio deformitatis, ibi necesse est quòd sit speciale peccatum, quia species cujuslibet rei præcipuè attenditur secundùm rationem formalem ipsius, non autem secundùm materiam vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, qua scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam : et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni. Sicut enim Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 3), « purpura regale indumentum facta, honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur, » quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit, et sic per irreligiositatem peccat.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant : sicut hæretici et blasphemi, qui ex hoc quòd Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc verò quòd divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundùm quòd diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo, quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licèt materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quòd sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quòd actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur : putà si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licitè capere posset.

ARTICULUS III.

Utrùm species sacrilegii distinguantur secundùm res sacras.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd species sacrilegii non distinguantur secundùm res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarùmcumque rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quòd non sit diversitas nisi

materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quòd aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, furtum et illicitus concubitus sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; et ita videtur quòd sacrilegii species distinguantur secundùm diversas species aliorum peccatorum, et non secundùm diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset, quia violatur persona sacra, sequeretur quòd omne peccatum quod persona sacra committeret esset sacrilegium, quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundùm res sacras.

Sed contra est, quòd actus et habitus distinguuntur secundùm objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est. Ergo species sacrilegii distinguuntur secundùm differentiam rerum sacrarum.

(Conclusio. — Cùm res sacra sacrilegii objectum sit, distingui oportet sacrilegii species per varia rerum sacrarum genera.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), peccatum sacrilegii in hoc consistit quòd aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis : et ideo secundùm diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quòd sacrilegii species distinguantur. Tantò enim sacrilegium est gravius, quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas et personis sacris, id est divino cultui dedicatis, et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis qui in loco sacro cultum Deo exhibet; dicitur enim II *Machab.*, V : « Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit. » Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quàm quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundùm differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii,

quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus secundùm differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem; et ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorantur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solùm est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua duo esse secundùm aliquid unius speciei et secundùm aliud diversarum, sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundùm materiales actus; convenire autem in specie, secundùm unam rationem formalem sacrilegii, putà si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum quod sacra persona committit materialiter quidem et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus dicit, quòd « nugæ in ore sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia. » Formaliter autem et propriè illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est, quod agitur directè contra ejus sanctitatem, putà si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

ARTICULUS IV.

Utrùm pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundùm leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœnâ pecuniariâ.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœnâ puniri, secundùm illud *Nahum*, I : « Non consurget duplex tribulatio. » Sed pœna sacrilegii est excommunicatio, major quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam; minor autem, in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœnâ pecuniariâ.

3. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Thessal.*, II : « Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ. » Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere, quòd pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed contra est, quod dicitur XVII, qu. 4 :« Si quis contumax vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, noningentos solidos componat; » et ibidem postea subditur : « Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat. »

(Conclusio. — Excommunicationis pœnâ digni sunt sacrilegium committentes secundùm quamdam æqualitatem; mortis verò vel pecuniarum secundùm quoddam medelæ remedium, quo à sacrilegiis revocentur.)

Respondeo dicendum, quòd in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primò quidem æqualitas, ad hoc quòd pœna sit justa, ut scilicet « in quo quis peccat, per hoc torqueatur, » ut dicitur *Sap.*, XI. Et hoc modo, conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio, per quam à sacris arcetur. Secundò autem consideratur utilitas; nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines à peccando desistant. Sacrilegus autem qui sacra non reveretur,

non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc quòd sacra ei interdicuntur, de quibus non curat : et ideo secundùm leges humanas adhibetur capitis pœna; secundùm verò Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis revocentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quòd necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis à peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quòd si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere; sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem, et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

QUÆSTIO C.

De simonia, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de simonia.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Quid sit simonia. 2° Utrùm liceat pro sacramentis pecuniam accipere. 3° Utrùm liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. 4° Utrùm liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. 5° Utrùm solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua et ab obsequio. 6° De pœna simoniaci.

ARTICULUS I.

Utrùm simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd simonia non sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. Simonia enim est hæresis quædam; dicitur enim I, qu. 1 (cap. *Eos qui per pecunias*), ex Tarasio ad Adrianum Papam : « Tolerabilior est Macedonii et eorum qui circa ipsum sunt, sancti Spiritus impugnatorum impia hæresis, quàm simoniacorum : illi enim creaturam et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur; isti verò eumdem Spiritum sanctum efficiunt servum suum : omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid eorum quæ possidet. » Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu; sicut et fides, ut ex suprà dictis patet (qu. 10, art. 2). Ergo simonia non debet per voluntatem diffiniri.

2. Præterea, studiosè peccare est ex malitia peccare, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quòd semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quàm regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum; dicit enim Gregorius in quadam homilia : « Regnum cœlorum tantum valet quantum habet. » Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est, de quo legitur *Act.*, VIII, quòd obtulit apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manum imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quòd aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes, præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quòd insufficienter diffiniatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superfluè ergo additur, « vel spirituali annexum. »

7. Præterea, Papa secundùm quosdam non potest committere simoniam. Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in *Registro* : « Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat. »

(Conclusio. — Cùm spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicumque student vendere seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 18, art. 2), actus aliquis est malus ex genere, eo quòd cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primò quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de Sapientia dicitur *Proverb.*, III : « Pretiosior est cunctis opibus, et omnia quæ desiderantur huic non valent comparari. » Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit : « Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecuniâ possideri. » Secundò, id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate suprà inducta. Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundùm illud I *ad Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. » Tertiò, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt; unde et Dominus dicit, *Matth.*, X : « Gratis accepistis, gratis date. » Et ideo, aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis : propter quod peccat peccato irreligiositatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde, ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licèt quandoque non sit infi-

delitas in mente. Secundùm hoc ergo simonia *hæresis* dicitur, secundùm exteriorem protestationem, quia in hoc quòd aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen quòd Simon Magus, præter hoc quòd ab apostolis Spiritus sancti gratiam pecuniâ emere voluit, dixit quòd mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit Isidorus in lib. *Etymolog.* (lib. VIII, cap. 5). Et sic, secundùm hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in libro Augustini, *De hæresibus* (hæresi I).

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 58, art. 2), justitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem diffinitur; additur autem *studiosa*, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solùm qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi à peccando, ut dictum est (qu. 14, art. 2).

Ad tertium dicendum, quòd regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, largè sumpto nomine emptionis, secundùm quòd accipitur pro merito, quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis; tum quia « non sunt condignæ passiones hujus temporis (nec aliqua nostra dona vel opera) ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis, » ut dicitur *Rom.*, VIII; tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quòd Simon Magus ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet; dicitur enim Causâ I, qu. 3, quòd « Simon Magus donum Spiritus sancti emere voluit, ut ex venditione signorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. » Et sic, illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione, in actu verò illi qui emere volunt; illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur IV *Reg.*, V, quòd accepit pecuniam à leproso mundato. Unde venditores

spiritualium possunt dici non solùm *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad quintum dicendum, quòd nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec mutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut Jura determinant; potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere, pro causa utili vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quòd sicut anima vivit secundùm seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ; ita etiam quædam sunt spiritualia secundùm seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi, quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quòd talibus adhærent; unde Causâ I, qu. 3, cap. *Si quis objecerit*, dicitur quòd « spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit. »

Ad septimum dicendum, quòd Papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo; peccatum enim tantò in aliqua persona est gravius, quantò majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo, si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de reditibus ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ; et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II.

Utrùm semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in III. part. dicetur. Sed licet (ut videtur) in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, putà quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia,

quæ in Missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multò magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipuè in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione, pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod aliàs peccatum esset, sicut Augustinus dicit quòd « habere plures uxores quando mos erat, crimen non erat. » Sed apud quosdam est consuetudo quòd in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum, pro chrismate, oleo sancto et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quòd hoc non est illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis malitiosè impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergò licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum. Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed contra est, quod dicitur I, quæst. 1 : « Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit à sacerdotio. »

(Conclusio. — Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est; non autem tanquam necessitatis et subventionis stipendium.)

Respondeo dicendum, quòd sacramenta novæ legis sunt maximè spiritualia, in quantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio æstimari non potest, et ejus rationi repugnat quòd non gratuitò detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundùm illud Apostoli, I *ad Cor.*, IX : « Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt; et qui altari deserviunt, cum altari participant? » Sic ergo dicendum est quòd accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen

simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino; per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecuniâ æstimari, ut Philosophus dicit III *Ethic.* Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia neque peccatum; non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud I *ad Tim.*, V: « Qui benè præsunt presbyteri, etc., » dicit Glossa Augustini (ex cap. 2 libri *De pastoribus*): « Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à Domino. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in casu necessitatis quilibet potest baptizare; et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret: unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licitè potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari; posset tamen licitè aquam à sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet (si posset) per alium baptizari; quòd si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potiùs absque baptismo decedere; suppleretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quòd sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ aut Missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum), sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum), sed quasi pœna culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est, consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo, si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifestè simonia, et præcipuè si ab invito exigantur. Si verò

exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia, si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipuè quando aliquis voluntariè solvit. In his tamen omnibus sollicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundùm illud Apostoli, I *ad Thessal.*, ult. : « Ab omni specie mala abstinete vos. »

Ad quintum dicendum, quòd antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecuniâ redimere, sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam; sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

Ad sextum dicendum, quòd quidam dicunt quòd pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia; sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicetur (qu. 42 *Supplem.*, art. 3). Et ideo aliter dicendum est, quòd matrimonium non solùm est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium : et ideo dare pecuniam pro matrimonio, in quantum est naturæ officium, licitum est; in quantum verò est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundùm Jura prohibetur ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur (*Extra de simonia*, cap. *Cùm in Ecclesia*, ut suprà).

ARTICULUS III.

Utrùm liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid debebatur, ut patet I *Reg.*, IX, et III *Reg.*, XIV. Ergo videtur quòd liceat dare et recipere pro actu spirituali.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, VIII, art. 11.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maximè spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundùm illud *Luc.*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis ; » prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundùm Apostolum, I *Cor.*, IX ; celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur, et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minùs spiritualis quàm potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere ; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quòd licet prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, putà pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed contra est, quod dicitur I, quæst. 1 : « Quicquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet. » Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdari.

(Conclusio. — Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modò absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minimè est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt et ad eam disponunt. Quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundùm illud I *Cor.*, IX : « Quis militat suis stipendiis unquam ? quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat ? » Et ideo, vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus, aut emere, simoniacum est ; sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam,

licitum est. Ita tamen quòd desit intentio emptionis vel venditionis, et quòd ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda, hoc enim haberet quamdam venditionis speciem; gratis tamen spiritualibus priùs exhibitis, licitè possunt statutæ et consuetæ oblationes et quicumque alii proventus exigi à nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus dicit *super Mich.*, munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis, ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quòd pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum; unde super illud I *ad Timoth.*, V : « Qui benè præsunt presbyteri, etc., » dicit Glossa (Augustini, ut suprà) : « Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere; non tamen venale est Evangelium ut pro his prædicetur. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. » Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere, aliquæ eleemosynæ recipiuntur; si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua ecclesia statueretur quòd non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem, quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi; magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quòd omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi; et præterea, prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad tertium dicendum, quòd ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex reditibus Ecclesiæ. Et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas quas ex debito suscepti officii deberet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc, non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere, nec etiam pro hoc quòd vices suas committant, nec etiam pro hoc quòd subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant; licet tamen et accipere procurationes, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam et non suscepit cum hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licitè potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans; si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret : sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quòd doceant, nec ad hoc quòd aliqua festa faciant vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quòd pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes. Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, faciliùs in monasterio recipiatur; sicut etiam licitum est aliquem è converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licèt non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur I, qu. 2, cap. *Quàm pio*.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus esse annexa, quia temporalia sunt quærenda propter spiritualia. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum, quàm vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatûs et jus primogenituræ secundùm antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur *Genes.*, XXIII; Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur *Genes.*, XXV; jus etiam patronatûs transit cum re vendita, et in feudum conceditur; decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt; prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cùm tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est, quod dicit Paschalis papa, et habetur I, qu. 3, cap. *Si quis objecerit* (ut art. 1, ad 6, suprà): « Quisquis horum alterum vendit sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit; nullus ergo emat ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum. »

(Conclusio. — Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est;

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3.

pro his verò quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Uno modo, sicut ex spiritualibus dependens : sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus; et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia eis venditis intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici. Quædam autem sunt annexa spiritualibus, in quantum ad spiritualia ordinantur, sicut jus patronatûs, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia, et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum. Unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt; et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem in quantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia temporalia annectuntur spiritualibus, sicut fini; et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro necessitate Ecclesiæ et pauperum materia eorum vendi potest, dummodo præmissâ oratione priùs confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde, si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quòd spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quòd erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi instituere sepulchrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cœmeterium vel etiam ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licèt Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem; licèt enim etiam nunc terram ubi quondam fuit ecclesia vendere aut emere in casu

necessitatis, sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est. Vel excusatur Abraham quia in hoc redemit suam vexationem; quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quòd gratis recipere sine ejus offensa non posset. Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundùm illud *Malach.*, I: « Jacob dilexi, Esau autem odio habui; » et ideo Esau peccavit primogenita vendens; Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Jus autem patronatûs per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur vel conceditur. Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quæ nomine decimæ dantur, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 3). Circa collationem verò beneficiorum sciendum est quòd si episcopus, antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si verò ab eo cui beneficium confert, requirit aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ.

ARTICULUS V.

Utrùm liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. Dicit enim Gregorius in *Registro*: « Ecclesiasticis utilitatibus deservientes ecclesiasticâ dignum est remuneratione gaudere. » Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quòd licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 3.

esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solùm ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed « munus à lingua » intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur. Nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Sed contra est, quod Urbanus Papa dicit : « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra, munere linguæ vel indebiti obsequii vel pecuniæ largitur vel adipiscitur, simoniacus est. »

(Conclusio. — Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ vel obsequii recipientes simoniaci censentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecuniâ mensurari potest. Manifestum est autem quòd obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari, unde et pecuniaria mercede ministri conducuntur : et ideo idem est quòd aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quòd aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem quæ potest pecuniæ pretio æstimari : et ideo, sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus à manu), ita etiam contrahitur per munus *à lingua* vel *ab obsequio*.

Ad primum ergo dicendum, quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (putà ad Ecclesiæ utilitatem vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera; unde non intelligitur esse *munus ab obsequio*, et in hoc casu loquitur Gre-

gorius. Si verò sit inhonestum obsequium vel ad carnalia ordinatum (putà quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio, et est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem vel quamcumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur; unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut ex inde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quòd *munus à lingua* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus; et ideo, si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit, unde ipsum factum est simoniacum; si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa ex qua illi pro quo preces porriguntur; spirituale aliquid conferatur; tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si verò aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno; licitè tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad quartum dicendum, quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solùm demonstrat; et simulando magis furtivè surripit laudem humanam, quàm emat: unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS VI.

Utrùm sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.

Ad sextum sic procedítur. Videtur quòd non sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quòd alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniacè acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quòd ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines, et videtur quòd ei debeat obedire quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniacè acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 74, art. 2). Contingit autem quandoque quòd aliquis simoniacè consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

4. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes, putà quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus quod simoniacè acquisivit amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate; unde et per voluntatem diffinitur, ut dictum est (art. 1). Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacè acquisivit.

7. Præterea, multò majus est promoveri ad majora bona, quàm in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed contra est, quod dicitur I, qu. 1, cap. *Si quis episcopus* (ex concilio Chalcedonensi, cap. 2): « Qui ordinatus est (simoniacè), nihil ex ordinatione vel promotione quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienis à dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit. »

(Conclusio. — Simoniaci pœna condigna est ut his bonis privetur quæ per simoniam acquisivit.)

Respondeo dicendum, quòd nullus potest licitè retinere id quod contra voluntatem Domini acquisivit : putà si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet licitè retinere non posset. Dominus autem, cujus ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis dàrentur, secundùm illud *Matth.*, X : « Gratis accepistis, gratis date; » et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licitè retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes quàm ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamiâ et depositione si sint clerici, et excommunicatione si sint laici, ut habetur I, qu. 1, cap. *Si quis episcopus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui simoniacè recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam neque ordinis executionem, eo quòd quasi furtivè suscepit characterem contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso jure suspensus, et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat; et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum sive occultum; nec potest repetere pecuniam quam turpiter

dedit, licèt alius injustè detineat. Si verò sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniacè, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniacè, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios; si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantùm, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quòd nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniacè promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quòd si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur : quia nullus debet obedire alicui ad communicandum ei in facto illicito; ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios, illicitè confert ordinem, unde nullus debet ei communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quàm per promotionem suam simoniacè factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solùm quoad seipsum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd aliquis privetur eo quod accepit, non solùm est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ, putà cùm aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo, si aliquis scienter et propria sponte simoniacè accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solùm privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis, sed etiam ulteriùs punitur, quia notatur infamiâ, ut dicitur cap. *Si quis præbendas*, Causâ I, qu. 3. Et tenetur ad restituendos fructus non solùm perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt deductis expensis factis causâ fructuum), exceptis fructibus illis qui aliàs expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si verò eo nec

volente nec sciente per alios alicujus promotio simoniacè procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium quod est consecutus cum fructibus extantibus; non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bonâ fide possedit, nisi fortè inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expressè contradixerit; tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi fortè postmodum pacto consenserit solvendo quod fuit promissum.

Ad quartum dicendum, quòd pecunia vel possessio vel fructus simoniacè accepti debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quòd prælatus vel aliquis de collegio illius ecclesiæ fuit in culpa, quia eorum peccatum non debet aliis nocere; ita tamen quòd quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si verò prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus vel alteri ecclesiæ erogari.

Ad quintum dicendum, quòd si aliqui sunt in monasterio simoniacè recepti, debent abrenuntiare. Et si eis scientibus commissa est simonia post concilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo expelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur: si verò hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari; et, si hoc fieri non potest, dispensativè debent in eisdem monasteriis recipi ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si verò ipsis ignorantibus sive ante concilium, sive post, sint simoniacè recepti, postquam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quòd quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad septimum dicendum, quòd dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniacè scienter, solus Papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare: ita tamen quòd priùs abrenuntiet quod simoniacè acquisivit, et tunc

dispensationem consequatur; vel *parvam*, ut habeat hicam communionem; vel *magnam*, ut post pœnitentiam in alia ecclesia in suo ordine remaneat; vel *majorem*, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel *maximam*, ut in eadem ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

QUÆSTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde post religionem considerandum est de pietate, cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor : 1° Ad quos pietas se extendat. 2° Quid per pietatem aliquibus exhibeatur. 3° Utrùm pietas sit specialis virtus. 4° Utrùm religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS I.

Utrùm pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus in X *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd pietas propriè Dei cultus intelligi solet, quam Græci *eusebeiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, sed solùm ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit in I *Moral.* : « Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. » Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhi-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 1, tum in corp., tum ad 2; et in I *ad Timoth.*, lect. 2, col. 1.

benda, ut patet per Augustinum in I *De doctr. christ.* (cap. 30). Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus commmunicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.*, et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa, *ad Tim.*, super illud : « Habentes quidem speciem pietatis. » Ergo non solùm ad consanguineos et concives pietas se extendit.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua *Rhetorica*, quòd « pietas est per quam sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. »

(Conclusio. — Ad certas et determinatas personas, videlicet ad parentes consanguineos et ad conterraneos, pietas sese extendit.)

Respondeo dicendum, quòd homo efficitur diversimodè aliis debitor, secundùm eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundaria verò nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, à quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo, post Deum est homo maximè debitor parentibus et patriæ; unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam *consanguinei* ex hoc dicuntur quòd ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum, VIII *Ethic.*; in cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se (sicut aliquid particulare) cultum qui debetur parentibus; unde dicitur *Malach.*, I : « Si ego pater, ubi est honor meus? » Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in X

De Civit. Dei (cap. 1, ubi suprà), « more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur; quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipuè mandat Deus, quæ sibi præ sacrificiis placere testatur, ex qua consuetudine factum est ut Deus ipse pius dicatur.

Ad tertium dicendum, quòd communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse*, quàm aliæ communicationes; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II.

Utrùm pietas exhibeat parentibus sustentationem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum decalogi : « Honora patrem tuum et matrem tuam. » Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare. Sed secundùm Apostolum (ut habetur II *ad Cor.*, XII), « filii non debent thesaurizare parentibus. » Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solùm extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos et concives, ut dictum est. Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed contra est, quòd Dominus, *Matth.*, XV, redarguit pharisæos quòd impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

(Conclusio. — Quanquam pietatis officio honor parentibus per se sit exhibendus, oportet tamen ut ex pietate beneficium subventionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.)

Respondeo dicendum, quòd parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem in quantum pater est; qui cùm sit superior, quasi principium filii

existens, debetur ei à filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundùm aliquid quod ei accidit, putà si sit infirmus, quòd visitetur et ejus curationi intendatur; si sit pauper, quòd sustentetur; et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo Tullius dicit quòd « pietas exhibet et officium et cultum; » ut *officium* referatur ad obsequium, *cultus* verò ad reverentiam sive honorem; quia, ut dicit Augustinus, XX *De Civit. Dei* (ubi suprà), « dicimur colere homines quos honorificâ vel recordatione vel præsentiâ frequentamus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur *Matth.*, XV; et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam majori.

Ad secundum dicendum, quòd quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem à principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solùm ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quòd filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum; quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad tertium dicendum, quod cultus et officium, ut Tullius dicit (ubi suprà), debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis; non tamen æqualiter omnibus, sed præcipuè parentibus, aliis autem secundùm propriam facultatem et decentiam personarum.

ARTICULUS III.

Utrùm pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis.

Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus, X *De Civ. Dei* (ubi suprà). Ergo pietas non distinguitur à religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* (et ostensum est suo loco). Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed contra est, quòd ponitur à Tullio pars justitiæ (ubi suprà).

(Conclusio. — Pietas specialis est virtus, qua quis officium et cultum exhibet parentibus, patriæ et consanguineis.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua virtus specialis est ex hoc quòd respicit aliquod objectum secundùm aliquem specialem rationem: cùm autem ad rationem justitiæ pertineat quòd debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in *esse* et gubernans; hoc autem principium respicit pietas, in quantum parentibus et patriæ et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit: et ideo pietas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum, ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad secundum dicendum, quòd Deus longè excellentiori modo est principium essendi et gubernationis, quàm pater vel patria: et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet à pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit in lib. *De div. Nomin.*: unde per excellentiam *pietas* cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

Ad tertium dicendum, quòd pietas se extendit ad patriam secundùm quòd est nobis quoddam essendi principium; sed justitia legalis respicit bonum patriæ secundùm quòd est bonum commune: et ideo justitia legalis magis habet quòd sit virtus generalis, quàm pietas.

ARTICULUS IV.

Utrùm occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus, *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus ; » unde et in laudem Jacobi et Joannis, *Matth.*, IV, dicitur quòd relictis retibus et patre secuti sunt Christum ; et in laudem Levitarum dicitur *Deuter.*, XXXIII : « Qui dixerit patri suo et matri suæ : *Nescio vos*, et fratribus suis : *Ignoro vos*, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum. » Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quòd prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea, *Matth.*, VIII, et *Luc.*, IX, dicitur quòd Dominus dicenti sibi : « Permitte me primùm ire et sepelire patrem meum, » respondit : « Sine ut mortui sepeliant mortuos suos ; tu autem vade, et annuntia regnum Dei ; » quod pertinet ad religionem. Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster*. Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quòd transgredi non licet, suæ religionis observantias implere ; secundùm quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent ; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed contra est, quòd Dominus, *Matth.*, XV, redarguit pha-

risæos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

(Conclusio. — Cùm pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his à cultu Dei valdè distrahamur.)

Respondeo dicendum, quòd religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia secundùm Philosophum in *Prædicamentis* (cap. *De oppositis*), « bonum non est bono contrarium; » unde non potest esse quòd pietas et religio se mutuò impediant, ut propter actum unius, actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 7, art. 2, et qu. 18, art. 3), debitis circumstantiis limitatur; quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii : unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundùm debitum modum. Non est autem debitus modus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quàm ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit *super Luc.* (XII cap.), « necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur. » Si ergo cultus parentum abstrahat nos à cultu Dei, jam non esset pietatis, parentum insistere cultui contra Deum; unde Hieronymus dicit in *Epist. ad Heliodorum* : « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem; siccis oculis ad vexillum crucis evola : summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem ; » et ideo, in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si verò exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur à divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius exponens illud verbum Domini (Homil. XXXVII in *Evang.*), dicit quòd « parentes quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus; » si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos à cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris, secundùm mandatum Domini, non pepercerunt, ut habetur *Exod.*, XXXII. Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti

Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere eis Christum sequentibus.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia sicut Chrysostomus dicit (Homil. XXVIII in *Matth.*), « per hoc eum Dominus à multis malis eripuit, putà luctibus et mœroribus et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari et hæreditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipuè quia erant qui complere poterant hujus funeris sepulturam. » Vel, sicut Cyrillus exponit super *Luc.* : « Discipulus ille non petiit quòd patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliretur; quod Dominus non concessit, quia erant alii qui ejus curam habere poterant, lineâ parentelæ adstricti. »

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur, secundùm illud *Matth.*, XXV : « Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. » Et ideo, si carnalibus parentibus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere; si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quòd ampliùs religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quòd aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum. Quamvis quidam dicant quòd etiam in hoc casu licitè posset eos deserere, eorum curam Deo committens; sed, si quis rectè consideret, hoc esset tentare Deum, cùm habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret, sub spe divini auxilii. Si verò sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis

parentibus, religionem intrare, quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causâ necessitatis, ut dictum est. Ille verò qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis implicare; tenetur tamen, salvâ sui prælati obedientiâ et suæ religionis statu, pium studium adhibere qualiter ejus parentibus subveniatur.

QUÆSTIO CII.

De observantia secundùm se, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum.

Circa observantiam autem quæruntur tria : 1° Utrùm observantia sit specialis virtus, et ab aliis distincta. 2° Quid observantia exhibeat. 3° De comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS I.

Utrùm observantia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd observantia non sit specialis virtùs ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundùm objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis ; dicit enim Tullius in sua *Rhetorica* (lib. II *De invent.*, num. 36), quòd « observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. » Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta à pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientiâ et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus, per quam honorem

et cultum exhibeamus hominibus, qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit, secundùm illud *ad Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita ; cui tributum, tributum, etc. » Ea verò ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est, quòd Tullius (ut suprà) condividit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

(Conclusio. — Observantia est quædam specialis virtus sub pietate quodammodo contenta, per quam personis in dignitate constitutis cultum et honorem exhibemus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (qu. 101, art. 1 et 3), necesse est ut eo modo, per quemdam ordinatum descensum, distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris : quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta, est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitûs in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quòd omnes tales personæ *patres* appellantur propter similitudinem curæ; sicut IV *Reg.*, V, servi Naaman dixerunt ad eum : « Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta, etc. » Et ideo, sicut sub religione per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas per quam coluntur parentes, ita sub pietate invenitur observantia per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est suprà, quòd religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur, et tamen

pietas propriè dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia propriè dicta à pietate distinguitur.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis ex hoc quòd est in aliqua dignitate constitutus, non solùm quamdam statûs excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos; unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator: ex hoc autem quòd aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solùm quamdam excellentiam in seipso. Et ideo, specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti; verùm quia per scientiam et virtutem et omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd ad justitiam specialem propriè sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui benè statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum nec ad parentes: et ideo, ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus; justitia verò legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut suprà dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 1, ut jam suprà), colere dicimur illas personas, quas in quodam honore habemus; et sic idem esse videtur *cultus* et *honor*. Inconvenienter ergo determinatur quòd observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum, unde et ad observantiam quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed

cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solùm his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quòd eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solùm debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundùm illud *ad Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita : cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem; » debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundùm illud *Hebr.*, XIII : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. » Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

Sed contra est, quod Tullius dicit (lib. *De invent.*, ut jam suprà), quòd « observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes, quodam cultu et honore dignantur. »

(Conclusio. — Cultum et honorem his exhibere qui sunt in dignitate constituti, observantiæ munus est.)

Respondeo dicendum, quòd ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum; omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur : unde oportet quòd in eo qui est in dignitate constitutus, primò consideretur excellentia statûs cum quadam potestate in subditos, secundò ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus; ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in cultu non solùm intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 80), duplex est *debitum :* unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur, et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum

habentes; aliud autem est *debitum* morale, quod ex quadam honestate debetur, et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum, quòd excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor, ratione sublimioris gradûs; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum; officio verò gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III.

Utrùm observantia sit potior virtus quàm pietas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd observantia sit potior virtus quàm pietas. Princeps enim cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem; nam familia quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur à principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quàm pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti, curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum; unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quàm pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maximè debetur virtuosis, post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est (art. 1, ad 2). Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed contra est, quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediatè autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediatè sequitur religionem ordine dignitatis.

(CONCLUSIO. — Pietas longè excellentior est observantiâ, cùm per illam personis nobis magis conjunctis cultum et honorem exhibeamus.)

Respondeo dicendum, quòd personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo, in ordine ad bonum commune, putà cùm aliquis eis servit in administratione reipublicæ; et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solùm patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis, pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam; et hoc propriè pertinet ad observantiam, secundùm quòd à pietate distinguitur. Et ideo, comparatio *observantiæ* ad *pietatem* necesse est quò attendatur secundùm diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quòd personæ parentum et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialiùs nobis conjunguntur quàm personæ quæ sunt in dignitate constitutæ; magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quàm exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet, in quantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quòd princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quòd pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in *esse*.

Ad secundum dicendum, quòd ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd exhibitio honoris vel cultûs non solùm est proportionanda personæ cui exhibetur, secundùm se consideratæ, sed etiam secundùm quòd ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundùm se considerati, sint magis digni honore quàm personæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, et

conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quàm extraneis virtuosis.

QUÆSTIO CIII.

De dulia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus observantiæ. Et primò de dulia, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus; secundò, de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm honor sit aliquid spirituale vel corporale. 3° Utrùm honor debeatur solis superioribus. 2° Utrùm dulia, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta. 4° Utrùm per species distinguatur.

ARTICULUS I.

Utrùm honor importet aliquid corporale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi à Philosopho in I *Ethic.* Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale; revereri enim est actus timoris, ut suprà habitum est (qu. 81, art. 2, ad 1). Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundùm Philosophum in IV *Ethic.*, « honor est præmium virtutis. » Virtutis autem quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cùm præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor à laude distinguitur, et etiam à gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens illud I *ad Timoth.*, V : « Viduas honora quæ verè viduæ sunt; et qui benè præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; » et in Epist. XI (quæ de monogamia non ut corruptè priùs *ad Geruntiam*, sed *ad Ageruchiam* inscribitur), dicit : « Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna vel pro munere accipitur. » Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

(Conclusio. — Honor quantum ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, tamen quantum ad homines attinet, in exterioribus signis et corporalibus consistit.)

Respondeo dicendum, quòd honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus; unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet in I et VIII *Ethic.* Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit : et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre, nisi per aliqua signa exteriora : vel verbis, putà cùm aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus et aliis hujusmodi; vel etiam exterioribus rebus, putà in munerum oblatione, aut imaginum institutione vel aliis hujusmodi. Et secundùm hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, in quantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia verò parte est honoris finis, in quantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, « honor non est sufficiens virtutis præmium. » Sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, in quantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis; est autem debitum bono et

pulchrè ut manifestetur, secundùm illud *Matth.*, V : « Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub medio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. » Et pro tanto *præmium virtutis* dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quòd laus distinguitur ab honore dupliciter. Uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis; et secundùm hoc laus in honore includitur. Alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolutè, sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus benè operantem propter finem; honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum in I *Ethic.* (ubi suprà). Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quòd testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen *gloriæ*, nam gloria dicitur quasi *claria;* unde *ad Rom.*, I, dicit quædam Glossa Ambrosii, quòd « gloria est clara cum laude notitia. »

ARTICULUS II.

Utrùm honor propriè debeatur superioribus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd honor non propriè debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundùm illud *Matth.*, XI : « Qui minor est in regno cœlorum, major est Joanne Baptista. » Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet *Apocal.*, ult. Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est. Sed quandoque contingit quòd superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit, *ad Rom.*, XII : « Honore invicem prævenientes; » et I *Petr.*, II : « Omnes honorate. » Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur propriè superioribus.

4. Præterea, *Tob.*, I, dicitur quòd Tobias habebat decem talenta « ex his quibus erat honoratus à rege; » legitur etiam *Esther*, VI, quòd Assuerus honoravit Mardochæum, et coram eo fecit clamari : « Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit. » Ergo honor etiam exhibetur inferioribus; et ita videtur quòd honor non debeatur propriè superiŏribus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I *Ethic.*, quòd « honor debetur optimis. »

(Conclusio. — Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), honor nihil aliud est quàm quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari non solùm per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundùm se vel per comparationem ad aliquos alios. Et secundùm hoc, honor semper debetur alicui propter excellentiam vel superioritatem; non enim oportet quòd ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed fortè quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus prohibuit Joannem non à quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, qua per Christum erat angelis adæquatus secundùm spem gloriæ filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quòd si prælati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, secundùm quam sunt Dei ministri; et in eis etiam honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quàm honorandi.

Ad tertium dicendum, quòd in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundùm illud ad *Philip.*, II : « In humilitate superiores invicem arbitrantes. » Et secundùm hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quòd privatæ personæ interdum ho-

norantur à regibus, non quia sint eis superiores secundùm ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum : et secundùm hoc honorati sunt Tobias et Mardochæus à regibus.

ARTICULUS III.

Utrùm dulia sit specialis virtus à latria distincta.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd dulia non sit specialis virtus à latria distincta. Quia super illud *Psalm.* VII : « Domine Deus meus, in te speravi, » dicit Glossa (interlinearis) : « Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia; Deus per creationem, cui debetur latria. » Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum secundùm quòd est Dominus, et secundùm quòd est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latria.

2. Præterea, secundùm Philosophum in VIII *Ethic.*, « amari simile est ei quod est honorari. » Sed eadem est virtus charitatis qua amatur Deus et qua amatur proximus. Ergo dulia qua honoratur proximus, non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, et in rem cujus est imago. Sed per duliam honoratur homo, in quantum est ad Dei imaginem factus; dicitur enim *Sap.*, II, de impiis, quòd « non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum. » Ergo dulia non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in X *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « alia est servitus quæ debetur hominibus, secundùm quam præcipit Apostolus (*ad Ephes.*, VI), servos dominis suis subditos esse (quæ scilicet græcè *dulia* dicitur); alia verò *latria*, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum. »

(Conclusio. — Dulia, per quam homini similitudinem dominii participanti cultum exhibemus, alia virtus est quàm latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti cultum et honorem deferimus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm ea quæ suprà dicta sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quòd sit alia virtus quæ debitum reddat. Aliâ autem ratione debetur servitus Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii secundùm quòd habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo *dulia*, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a *latria*, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species : quia per *observantiam* honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per *duliam* autem propriè sumptam servi dominos suos venerantur. *Dulia* enim græcè servitus dicitur (δουλεία).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio per excellentiam dicitur *pietas*, in quantum Deus est per excellentiam pater, ita etiam latria per excellentiam dicitur *dulia*, in quantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur *latria* : et ideo Glossa illa distinxit attribuens *latriam* Deo secundùm creationem, quæ creaturæ non communicatur, *duliam* verò secundùm dominium quod creaturæ communicatur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum; et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus; sunt tamen aliæ amicitiæ, differentes à charitate, secundùm alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cùm sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus *latria* et *dulia*.

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est in imaginem in quantum est imago, refertur in rem cujus est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam in quantum est imago : et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quòd honor vel subjectio *duliæ* respicit absolutè quamdam hominis dignitatem; licèt enim secundùm illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo,

quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quòd motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem; non tamen motus qui est in rem, oportet quòd sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui in quantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum; alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV.

Utrùm dulia habeat diversas species.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd *dulia* habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversâ autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.* Cùm ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quòd *dulia* dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed *hyperdulia* videtur esse medium inter *latriam* et *duliam;* exhibetur enim creaturis quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut beatæ Virgini in quantum est mater Dei. Ergo videtur quòd *duliæ* sint species differentes, una quidem *dulia* simpliciter, alia verò *hyperdulia.*

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei ratione cujus honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine *imaginis* et in nomine *vestigii.* Ergo etiam oportet secundùm hoc diversas species *duliæ* attendi, præsertim cùm quibusdam irrationalibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis et aliis hujusmodi.

Sed contra est, quòd *dulia* contra *latriam* dividitur. *Latria* autem non dividitur per diversas species. Ergo nec *dulia.*

(Conclusio. — Duliæ communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia et quælibet alia virtus quæ homini reverentiam exhibet; dulia verò strictè accepta pro ea virtute

qua servus domino reverentiam exhibet, infima est species nullas partes sibi subjectas habens.)

Respondeo dicendum, quòd *dulia* potest accipi dupliciter. Uno modo communiter, secundùm quòd exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ : et sic continet sub se *pietatem* et *observantiam*, et quamcumque hujusmodi virtutem quæ homini reverentiam exhibet; et secundùm hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi strictè, prout secundùm eam reverentiam exhibet servus domino; nam *dulia* servitus dicitur, ut dictum est (art. 3) : et secundùm hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum *observantiæ* quam Tullius ponit, eo quòd aliâ ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de *dulia* communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quòd *hyperdulia* est potissima species duliæ communiter sumptæ; maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor, quin potiùs omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quòd autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit in IV lib.

QUÆSTIO CIV.

De obedientia, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de obedientia.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm homo debeat obedire homini. 2° Utrùm obedientia sit specialis virtus. 3° De comparatione ejus ad alias virtutes. 4° Utrùm Deo sit in omnibus obediendum. 5° Utrùm subditi suis prælatis teneantur in om-

nibus obedire. 6° Utrùm fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS I.

Utrùm homo debeat obedire homini.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundùm illud *Eccles.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. » Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quòd haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quantò sunt magis gratuita, tantò sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minùs acceptabile opus bonum, quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra est, quod præcipitur *ad Hebr.*, ult. : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. »

(Conclusio. — Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.)

Respondeo dicendum, quòd sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moverent inferiora ad suas actiones, per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus : unde etiam oportet in rebus humanis quòd superiores moveant

(1) De his etiam suprà, qu. 69, art. 2, in corp.; et qu. 88, art. 10, ad 2; et art. 5 infrà, tum in corp., tum ad 1 ; et art. 6, ad 2.

inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem, est præcipere : et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit; sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed libera electione, ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quòd obediat suis superioribus; dicit enim Gregorius, ult. *Moral.*, quòd « dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. »

Ad secundum dicendum, quòd divina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates; cui una magis appropinquat quàm alia, secundùm ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum, quòd aliquid potest judicari gratuitum dupliciter : uno modò ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet liberâ voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile et meritorium, præcipuè secundùm quòd ex voluntate procedit : et ideo, quamvis obedire sit debitum, si promptâ voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maximè apud Deum, qui non solùm exteriora opera, verùm etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II.

Utrùm obedientia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius quòd « peccatum est inobedientia legis divinæ. » Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis. Sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate; similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti, quantò enim aliquis est magis obediens, tantò magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit, ult. *Moral.*, quòd « obedientia tantò magis est meritoria et laudabilis, quantò minùs habet de suo. » Sed quælibet specialis virtus tantò magis laudatur, quantò magis habet de suo, eo quòd ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur in II *Ethic.* Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundùm objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum; quod multipliciter diversificari videtur, secundùm diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed contra est, quòd obedientia à quibusdam ponitur pars justitiæ, ut suprà dictum est.

(Conclusio. — Obedientia est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.)

Respondeo dicendum, quòd ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur; hoc enim propriè competit virtuti, ut opus bonum reddat (sicut

(1) De his etiam II, *Sent.*, dist. 35, art. 2, ad 5; et dist. 44, qu. 2, art. 1; et *ad Hebr.*, lect., col.

dicitur II *Ethic.*). Obedire autem superiori debitum est secundùm divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. 1); et per consequens est bonum, cùm bonum constat « in modo, specie et ordine, » ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni* (cap. 2). Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto; cùm enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale, quòd tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum; et tantò videtur obedientia promptior, quantò expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellectâ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere : sicut miles defendendo castrum regis, implet et opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti, quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 96, art. 3); similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt, quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia propriè accipiatur secundùm quòd respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale : secundùm hoc enim ad obedientiam requiritur quòd impleat aliquis actum justitiæ vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quòd actualiter contemnat præceptum. Si verò obedientia largè accipiatur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel in-

terpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundùm illud *ad Tit.*, III : « Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire, etc. » Est autem virtus moralis, cùm sit pars justitiæ, et est media inter *superfluum* et *diminutum*. Attenditur autem ejus *superfluum* non quidem secundùm quantum, sed secundùm alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet vel in quibus non debet, sicut etiam suprà de religione dictum est (qu. 72, art 1). Potest etiam dici quòd sicut in justitiâ *superfluum* est in eo qui retinet alienum, *diminutum* autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* Ita obedientia medium est inter *superfluum* quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; et *diminutum* quod attenditur ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundùm hoc, obedientia non erit medium duarum malitiarum, sicut suprà de justitia dictum est (qu. 58, art. 10).

Ad tertium dicendum, quòd obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit : unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti (sicut accidit in prosperis), jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur nullo modo est secundùm se volitum, sed est secundùm se consideratum, propriæ voluntati repugnans (sicut accidit in asperis), tunc omnino manifestum est quòd non impleretur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit in lib. *Moral.*, quòd « obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla vel minor; » quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum : « in adversis autem vel difficilibus est major, » quia voluntas propria in nihil aliud tendit quàm in

præceptum. Sed hoc intelligendum est secundùm id quod exteriùs apparet; secundùm tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quòd etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minùs laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minùs devotè tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quòd reverentia directè respicit personam excellentem, et ideo secundùm diversam rationem excellentiæ, diversas species habet; obedientia verò respicit præceptum personæ excellentis, et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quòd obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

ARTICULUS III.

Utrùm obedientia sit maxima virtutum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim I *Reg.*, XV : « Melior est obedientia quàm victimæ. » Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex suprà dictis patet (qu. 81, art. 6). Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit, ult. *Moral.* (ut suprà), quòd « obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit insertasque custodit. » Sed causa potior est effectu. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit ult. *Moral.*, quòd « nunquam per obedientiam malum debet fieri, aliquando autem per obedientiam bonum quod agitur, intermitti debet. » Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed contra est, quòd obedientia habet laudem ex eo quòd ex charitate procedit; dicit enim Gregorius ult. *Moral.* (ut suprà), quòd « obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est; non timore pœnæ, sed amore justitiæ. » Ergo charitas est potior virtus quàm obedientia.

(Conclusio.—Obedientia qua propter Deum, maximum bonorum humanorum (videlicet propria voluntas) contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.)

Respondeo dicendum, quòd sicut peccatum consistit in hoc quòd homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuosi actûs consistit in hoc quòd homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur, ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quàm ex hoc quòd bona terrena contemnit : et ideo, illæ virtutes quibus Deo secundùm se inhæretur (scilicet theologicæ) sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales tantò aliqua potior est, quantò aliquis majus aliquid contemnit ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum; quorum infimum sunt exteriora bona, medium autem sunt bona corporis, supremum autem sunt bona animæ; inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, in quantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quàm aliæ virtutes morales, quæ propter Deum alia bona contemnunt. Unde Gregorius dicit in ult. *Moral.* (ut suprà), quòd « obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur. » Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quòd fiunt ut obediatur voluntati divinæ : nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis (quod directè ad obedientiam pertinet), meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest : dicitur enim I *Joan.*, II, quòd « qui dicit se nosse Deum et mandata ejus non custodit, mendax est; qui autem servat verba ejus, verè in hoc charitas Dei perfecta est. » Et hoc ideo est, quia « amicitia facit idem velle et nolle. »

Ad primum ergo dicendum, quòd obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori; et quan-

tum ad hoc sub diversis virtutibus continetur, licèt secundùm se considerata, prout respicit rationem præcepti; sit una specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; in quantum verò procedit ex reverentia Dei, sub religione et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundùm hoc, laudabilius est obedire Deo quàm sacrificium offerre; et etiam, quia « in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas, » ut Gregorius dicit (ubi suprà). Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuël, melius fuisset Saüli obedire Deo quàm animalia pinguia Amalechitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad secundum dicendum, quòd ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositivè ad earum generationem et conservationem, in tantum dicitur quòd obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quòd obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primò, quia licèt actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti; unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quàm præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quàm obedientia; ut patet de fide per quam nobis divinæ authoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundò, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum. Et secundùm hoc neque tempore neque naturâ est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum vel aliquid hujusmodi : et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate : et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere, ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, « qui ab uno quolibet bono subjectos vocat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus

intereat, si à bonis omnibus repulsa penitus jejunet. » Et sic, per obedientiam et alia bona potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS IV.

Utrùm in omnibus Deo sit obediendum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim *Matthæi*, IX, quòd Dominus duobus cæcis curatis *præcepit dicens :* « Videte ne quis sciat : Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam; » nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quòd non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem, sicut quòd præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur *Genes.*, XXII; et Judæis ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur *Exod.*, XI, quæ sunt contra justitiam; et Oseæ, quòd acciperet mulierem adulteram (*Oseæ*, I), quod est contra castitatem ; ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 25, art. 10). Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXIV : « Omnia quæcumque locutus est Dominus, faciemus et erimus obedientes. »

(Conclusio. — Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quadam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supradictis patet

(1) De his etiam infrà, qu. 154, art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 44, in exposit. lit., ad 7; et *Joan.*, II, col. 4.

(1, 2, qu. 9, art. 6). Et ideo, sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus cæcis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare, sed sicut Gregorius dicit XIX, « servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia « hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur, » ut habetur in Glossa *Rom.*, XI; operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam Deus nihil potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quòd Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundùm hoc ergo, præceptum Abrahæ factum quòd filium innocentem occideret non fuit contra justitiam, quia Deus est author mortis et vitæ; similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa; similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum, ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi, quem Deus instituit. Unde patet quòd prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quòd etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle; et hoc homini præcipuè innotescit per præceptum divinum. Et ideo tenetur homo in omnibus, præceptis divinis obedire.

ARTICULUS V.

Utrùm subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus *ad Col.*, III : « Filii obedite parentibus per omnia; » et postea subdit : « Servi, obedite per omnia dominis carnalibus. » Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundùm illud *Deut.*, V : « Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus. » Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei. Unde et Apostolus dicit *ad Galat.*, IV : « Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum, » et I *ad Thess.*, II : « Cùm accepissetis à nobis verbum auditûs Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut verè est) verbum Dei. » Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est, quòd dicitur *Actor.*, V : « Obedire oportet Deo magis quàm hominibus. » Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

(Conclusio. — Subditi in iis tantummodo superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et

(1) De his etiam suprà, qu. 69, art. 3, ad 1 ; et infrà,

art. 4), obediens movetur ad imperium præcipientis quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moveatur à suo motore, potest contingere dupliciter : uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis : sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia : sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad *calefieri*, non tamen quantum ad *exsiccari* sive *consumi*. Et similiter ex duobus potest contingere quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis; ut enim *ad Rom.*, XIII, super illud : « Qui potestati resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt, » dicit Glossa : « Si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo obtemperandum est Deo. » Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur; dicit enim Seneca in III *De beneficiis* (cap. 20) : « Errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere, pars enim melior excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. » Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solùm Deo; tenetur autem homo homini obedire in his quæ exteriùs per corpus sunt agenda. In quibus tamen secundùm ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solùm Deo, quia omnes homines naturâ sunt pares, putà in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi; sed in his quæ pertinent

qu. 186, art. 2, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, ad 3; et *ad Rom.*, XIII, lect., col. 4.

ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire, secundùm rationem superioritatis : sicut miles duci exercitûs in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod Apostolus dicit intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad jus patriæ (1) vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum, quòd Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora ; et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinatè. Et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantum ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quòd religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundùm quam suis prælatis subduntur. Et ideo, quantum ad illa sola obedire tenentur, quæ possunt ad regularem conversationem pertinere ; et hæc est obedientia sufficiens ad salutem; si autem etiam n aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum aut contra professionem regulæ; quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distingui : una *sufficiens ad salutem*, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia *perfecta*, quæ obedit in omnibus licitis; alia *indiscreta*, quæ etiam in illicitis obedit.

(1) Seu *paternæ*, subintellige *potestatis*, quod ex adjunctis à communi resumi debet, ne quis æquivocetur in nomine *patriæ*.

ARTICULUS VI.

Utrùm Christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire. Quia super illud *Matth.*, XVII : « Ergo liberi sunt filii, » dicit Glossa : « Si in quolibet regno filii illius regis qui regno illi præfertur sunt liberi, tunc filii regis illius cui omnia regna subduntur in quolibet regno liberi esse debent. » Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundùm illud *Joannis*, I : « Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. » Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea, *ad Rom.*, VII, dicitur : « Mortificati estis legi per corpus Christi ; » et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quàm lex divina veteris Testamenti. Ergo multò magis homines per hoc quòd sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subjectionis quæ sæcularibus principibus astringebantur.

3. Præterea, latronibus qui per violentiam opprimunt homines, obedire non tenemur. Sed Augustinus dicit in IV *De Civit. Dei* (cap. 4) : Remotâ justitiâ, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? » Cum ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint, videtur quòd non sit principibus sæcularibus obediendum à Christianis.

Sed contra est, quòd dicitur *ad Titum*, III : « Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse, » et I *Petr.*, II : « Subjecti estote omni humanâ creaturâ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti ; sive ducibus, tanquam ab eo missis. »

(Conclusio. — Cùm per fidem Christi firmetur magis quàm

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 2 ; et *Quodlib.*, II, art. 9.

tollatur justitiæ ordo, necessarium est ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.)

Respondeo dicendum, quòd fides Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud *Rom.*, III : « Justitia Dei per fidem Jesu Christi ; » et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant; aliter enim non posset humanarum rerum status conservari ; et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, servitus qua homo homini subjicitur ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ, non autem à defectibus corporis, ut patet per Apostolum *ad Rom.*, VII, qui dicit de se ipso quòd « mente servit legi Dei, carne autem legi peccati. » Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam liberi sunt à spirituali servitute peccati, non autem à servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti; ut dicit Glossa super illud I *ad Tim.*, VI : « Quicumque sunt sub jugo servi, » etc.

Ad secundum dicendum, quòd lex vetus fuit figura novi Testamenti; et ideo debuit cessare veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini; et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quòd principibus sæcularibus in tantum homo obedire tenetur, in quantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non teneatur eis subditi obedire, nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO CV.

De inobedientia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de inobedientia.

Et circa hoc quærantur duo. 1° Utrùm sit peccatum mortale. 2° Utrùm sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS I.

Utrùm inobedientia sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per diffinitionem Ambrosii superiùs positam (qu. 104, art. 2). Ergo si inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit XXXI, *Moral.*, quòd inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quòd homo non posset vitare mortale peccatum; quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed contra est, quod *ad Rom.*, I et II, *ad Timoth.*, III, inter alia peccata mortalia computantur « parentibus non obedientes. »

(Conclusio. — Non obedire divinis præceptis et superiorum mandatis peccatum mortale est, cùm charitati adversetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, peccatum mortale est quod contrariatur charitati per quam est spiritualis vita; charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut suprà dictum est;

et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quòd etiam superioribus obediatur : et ideo etiam inobedientia qua quis inobediens est præceptis superiorum est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundùm illud *Rom.*, XIII : « Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Contrariatur insuper dilectioni proximi, in quantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem : peccatum autem veniale non est inobedientia, quia non est contra præceptum, sed præter præceptum, nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia propriè et per se loquendo, sed solùm tunc quando aliquis præceptum contemnit, quia ex fine morales actus speciem habent : cùm autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantùm, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

Ad secundum dicendum, quòd inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ; et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quòd homo præceptis alterius non subdatur, inde est quòd inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cùm veniale sit dispositio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quòd nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat seu injungat quòd subditus ea implere non possit, excusatur à peccato. Et ideo prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

ARTICULUS II.

Utrùm inobedientia sit gravissimum peccatorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim I *Reg.*, XV : « Quasi

(1) De his etiam *Opusc.*, LXIV, cap. 11 ; et *ad Hebr.*, III, lect. 2, col. 2.

peccatum ariolandi est repugnare; et quasi scelus idololatriæ, nolle acquiescere. » Sed idololatria est gravissimum peccatum; ut supra habitum est (qu. 94, art. 8). Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 2). Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maximè retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit *ad Rom.*, V, quòd « per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi. » Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quàm alia quæ ex ea causantur.

Sed contra est, quòd gravius est contemnere præcipientem quàm præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

(Conclusio. — Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum; potest enim una inobedientia esse gravior alterâ dupliciter. Uno modo, ex parte præcipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quòd cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quòd homo obediat superiori quàm inferiori potestati; cujus signum est quòd præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium; unde consequens est quòd quantò superior est ille qui præcipit, tantò ei inobedientem esse sit gravius, et sic inobedientem esse Deo est gravius quàm inobedientem esse homini. Secundò, ex parte præceptorum. Non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat; magis enim unusquisque præcipiens vult finem et id quod est fini propinquius: et ideo tantò est inobedientia gravior, quantò præceptum quod quis præterit magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quòd quantò præceptum datur de meliori, tantò est ejus inobedientia gravior; quia cùm voluntas Dei per se feratur ad bonum, quantò

aliquid est melius, tantò Deus vult illud magis impleri; unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius; et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quòd majus bonum præteritur, sed ex eo quòd præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. Sic ergo oportet diversos inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quàm peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei: et hoc idea dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit; si tamen in aliquo potieri præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens, quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti; et similiter peccatum quod directè pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia vel aliquid hujusmodi, gravius est (etiam semotâ per intellectum inobedientiâ à peccato) quàm esset illud peccatum in quo contemnitur solùm Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis, quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licèt idololatria magis.

Ad secundum dicendum, quòd non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, sed solùm illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum: alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato; sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directè ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quòd primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia secundùm quòd est speciale peccatum, sed superbia,

ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere *inobedientiam* secundùm quòd generaliter se habet ad omne peccatum.

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitudine.

Et circa gratiam quæruntur sex : 1° Utrùm gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. 2° Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrùm innocens vel pœnitens. 3° Utrùm semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. 4° Utrùm retributio gratiarum sit differenda. 5° Utrùm sit mensuranda secundùm acceptum beneficium vel secundùm dantis affectum. 6° Utrùm oporteat aliquid majus rependere.

ARTICULUS I.

Utrùm gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo et à parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem *religionis;* honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem *pietatis*. Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum in V *Ethic*. Sed gratiæ redduntur ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum quæ pertinet ad gratitudinem, est actus

(1) De his etiam infrà, qu. 107, art. 1; ut et 1, 2, qu. 60, art. 1.

ustitiæ; non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in VIII et IX *Ethic.* Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd Tullius ponit *gratiam* specialem justitiæ partem.

(Conclusio. — Gratia quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus à religione et pietate et observantia distincta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 104, art. 1), secundùm diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem, ita tamen quòd semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primò et principaliter invenitur causa debiti, in eo quòd ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundariò autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium; tertiò autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt; quartò autem in aliquo benefactore, in quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quòd post *religionem*, qua debitum cultum Deo impendimus, et *pietatem*, qua colimus parentes, et *observantiam*, qua colimus personas dignitate præcellentes, est *gratia* sive *gratitudo*, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia sive gratitudo; unde et gratiarum actio ad Deum, suprà posita est inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secun-

dùm debitum legale, putà si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur; sed ad virtutem gratiæ sive gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde et gratitudo est minùs grata si sit coacta, ut Seneca dicit in lib. *De beneficiis*.

Ad tertium dicendum, quòd cùm vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico est amicitiæ impeditivum, et quicquid est virtuosum est amicitiæ provocativum. Et secundùm hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur, quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II.

Utrùm magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens. Quantò enim aliquis majus donum à Deo percepit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentiæ quàm justitiæ restitutæ. Ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit in II *Confess.* (cap. 7): « Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minùs amet te, quasi minùs fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te? » Et postea subdit: « Et ideo tantumdem, imò ampliùs te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. » Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens.

3. Præterea, quantò gratuitum beneficium est magis continuatum, tantò major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium, quàm in pœnitente; dicit enim Augustinus ibidem: « Gratiæ tuæ deputo et misericordiæ tuæ, quòd peccata mea tanquam glaciem

solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala, quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ mea sponte feci mala, et quæ te duce non feci. » Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, VII : « Cui plus dimittitur, plus diligit. » Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

(Conclusio. — Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur; pœnitens verò magis quàm innocens, si dicatur gratia major quæ magis gratis datur.)

Respondeo dicendum, quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis : unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur; unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati; et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus bonum ei datur à Deo, et magis, continuatum, cæteris partibus absolutè loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundùm hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quàm innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo; cùm enim esset dignus pœnâ, datur ei gratia. Et sic licèt illud donum quod datur innocenti sit (absolutè consideratum) majus, tamen donum quod datur pœnitenti est majus in comparatione ad ipsum : sicut etiam parvum donum pauperi datum, est ei majus quàm diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quàm quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.* de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi ipsi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundùm illud *Eccles.*, XIV : « Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit? » Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quòd suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipsum quod est domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficium esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè et utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit est in statu magnæ felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio; quandoque etiam contingit quòd benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quòd ei honestè recompensari non potest; quandoque etiam ille qui accipit beneficium pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quòd recompensatio beneficii est nociva vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Thessal.*, ult.: « In omnibus gratias agite. »

(CONCLUSIO.—Cùm benefactor sit causa et principium quoddam beneficiati, tenetur is cui benè fit suo benefactori gratias agere.

Respondeo dicendum, quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur; unde Dionysius dicit, I cap. *De div. Nomin.*, quòd « Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa; » semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati : et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundùm modum utriusque. Et sicut de patre dictum est suprà (qu. 101, art. 2), benefactori quidem in quantum hujusmodi debetur honor et reverentia, eo quòd habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio vel sustentatio, si indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Seneca dicit in lib. *De beneficiis* (lib. V, cap. 9), « sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat, sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva et ad appetenda proficua. » Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo; non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen, illa quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philosophus in V *Ethic.* (cap. ult.), in quantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis sicut diversæ personæ.

Ad secundum dicendum, quòd boni animi est ut magis attendat ad bonum quàm ad malum. Et ideo, si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens à gratiarum actione cessare; minùs tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est; quia ut Seneca dicit in lib. *De beneficiis* (lib. II, cap. 6), « multum celeritas fecit, multum abstulit mora. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Seneca dicit in VI *De beneficiis* (cap. 12), « multùm interest, utrùm aliquis beneficium nobis det suâ causâ, an nostrâ, an suâ et nostrâ. Ille qui

totus ad se spectat, et nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit. » Et mox (cap. 13) : « Si modò me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solùm injustus, nisi gaudeo hoc illi profuisse, quod proderat mihi; summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Seneca dicit in III *De beneficiis* (cap. 21), « quamdiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est; ubi plusquam quod servo necesse est, beneficium est, ubi enim in affectum amici transit, desinit vocari ministerium. » Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum, quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quàm in effectu, ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 22) : « Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit; quòd gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus; quod non ipso tantùm audiente, sed ubique testemur. » Ex hoc patet quòd quantumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri, per exhibitionem reverentiæ et honoris; unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.* (cap. ult.), quòd « superexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri; » et Seneca dicit in VI *De beneficiis* (cap. 29) : « Multa sunt per quæ, quicquid debemus, reddere et felicibus possumus : fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis et sine adulatione jucundus. » Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus seu miseriam qui beneficium dedit, ad hoc quòd beneficium recompensetur; quia ut Seneca dicit in VI *De beneficiis* (cap. 26), « si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum; quantò inhumaniùs ei optas cui beneficium debes? » Si autem ille qui beneficium dedit in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundùm statum ipsius, ut scilicet ad virtutem (1) reducatur si sit possibile; si

(1) Non ad *utilitatem*, sicut priùs exemplaria quædam.

autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quàm priùs erat, et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut priùs. Et tamen quantum fieri potest salvâ honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in IX *Ethic.*

Ad sextum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 5), recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu. Et ideo eo modo debet recompensatio fieri quo magis sit utilis; si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit in VII *De beneficiis* (cap. 19): « Reddendum mihi est, non servandum cùm reddidero, ac tuendum. »

ARTICULUS IV.

Utrùm homo debeat statim beneficium recompensare.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum, quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. 3). Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quantò aliquod bonum fit ex majori animi fervore, tantò videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quòd homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quòd statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 5), quòd « proprium benefactoris est libenter et citò facere. » Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est, quod Seneca dicit in IV *De beneficiis* (prope finem): « Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris. »

(Conclusio. — Non nisi secundùm animi affectum oportet statim beneficium recompensare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum; ita etiam hæc duo

considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum recompensatio statim fieri debet; unde Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 35) : « Vis reddere beneficium? benignè accipe. » Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna; si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in IV *De beneficiis* (ubi suprà), si nimis citò cupit solvere, invitus debet; qui invitus debet, ingratus est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd debitum legale est statim solventium; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis; et ideo oportet reddi debito tempore, secundùm quòd exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo, si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quòd beneficia etiam sunt opportuno tempore danda, et tunc non est ampliùs tardandum cùm opportunum tempus advenerit; et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

ARTICULUS V.

Utrùm gratiarum actio sit attendenda secundùm affectum benefactoris, an secundùm effectum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundùm affectum benefacientis, sed secundùm effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundùm effectum.

2. Præterea, gratia quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quàm affectus benefacientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat.

Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundùm affectum.

Sed contra est, quod Seneca dicit in I *De beneficiis* (cap. 7) : « Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnificè, et qui exiguum tribuit, sed libenter. »

(Conclusio. — Recompensatio quæ fit secundùm justitiam vel utilem amicitiam, secundùm effectum magis quàm secundùm affectum attendenda est; in honesta autem amicitia et gratia magis secundùm affectum.)

Respondeo dicendum, quòd recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo et in aliis hujusmodi; et in tali recompensatio debet attendi secundùm quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundùm quòd habet rationem debiti moralis, aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiæ oportet respectum haberi ad amicitiæ causam : unde in amicitia utilis, debet recompensatio fieri secundùm utilitatem quam quis ex beneficio consecutus est; in amicitia autem honesti, debet in recompensatione haberi respectus ad electionem sive ad affectum dantis, quia hoc præcipuè requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII *Ethic.* (cap. 13 vel 15). Et similiter quia gratia respicit beneficium secundùm quòd est gratis impensum (quod quidem pertinet ad affectum), ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quàm effectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium secundùm quòd est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in I *De beneficiis* : « Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. »

Ad secundum dicendum, quòd gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut suprà dictum est (qu. 80). Unde non oportet quòd eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quòd affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundùm quòd per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, putà quia gaudenter et promptè aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI.

Utrùm oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione beneficii, quàm susceperit in beneficio.

Ad sextum sic proceditur. Videtur duòd non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quàm susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.* Sed « virtus non conatur ad impossibile. » Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare, et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia « infinitum aufert nataram boni, » ut dicitur in II *Metaphys.* (text. 8). Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed *majus* est quidam æqualitatis excessus. Cùm ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*: « Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere; » quod quidem fit, dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quòd aliquid majus faciat.

(Conclusio. — Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodò æquet, sed superet acceptum beneficium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3 et 4), recompensatio gratiæ respicit beneficium secundùm voluntatem

benefacientis. In qua quidem præcipuè hoc commendabile videtur, quòd gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur: et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii, quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo *posse* aliquid majus retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 5), in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quàm effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius à parentibus accepit, scilicet *esse* et *vivere*, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit (ubi suprà); si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in III *De beneficiis*; si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur; quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundùm illud *ad Rom.*, XIII : « Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. » Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum, ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum : ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII.

De ingratitudine, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ingratitudine.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ingratitudo sem-

per sit peccatum. 2° Utrùm ingratitudo sit peccatum speciale. 3° Utrùm omnis ingratitudo sit peccatum mortale. 4° Utrùm ingratis sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I.

Utrùm ingratitudo sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in III *De beneficiis* (cap. 1), quòd « ingratus est qui non reddit beneficium. » Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium, nisi peccando, putà si auxiliatus est homini ad peccandum. Cùm ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quòd ingratitudo non sit semper peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundùm Augustinum (lib. III *De libero arbit.*, cap. 17, et lib. I *Retract.*, cap. 1), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, putà cùm non habet unde reddat; oblivio etiam non est in potestate nostra, cùm tamen Seneca dicat in III *De beneficiis* (cap. 1), quòd « ingratissimus omnium est qui oblitus est. » Ergo ingratitudo non est semper peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundùm illud Apostoli, *ad Rom.*, XIII : « Nemini quidquam debeatis. » Sed « qui invitus debet, ingratus est, » ut Seneca dicit in IV *De beneficiis* (prope finem, ut suprà). Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est quòd II *ad Timoth.*, III, ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cùm dicitur : « Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, » etc.

(Conclusio. — Quævis ingratitudo, cùm gratitudini adversetur, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 106, art. 4 et 6), debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quòd

(1) De his etiam infrà, qu. 168, art. 4, ad 3.

repugnat virtuti : unde manifestum est quòd omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratitudo respicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum. Et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi fortè propter voluntatem bonam, si sit deceptus dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum; sed tunc non debetur talis recompensatio, ut adjuvetur ad peccandum, quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum, quod contrariatur gratitudini.

Ad secundum dicendum, quòd nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur; ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (qu. 106, art. 6). Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit : ut enim dicit Seneca in III *De beneficiis* (cap. 10), « apparet illum non sæpè de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. »

Ad tertium dicendum, quòd debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quòd aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II.

Utrùm ingratitudo sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus, putà si quis benefactori detrahat,

(1) De his etiam infrà, qu. 82, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 22, art. 2, quæstiunc. 1.

si quis furetur, vel aliquid hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit in III *De beneficiis* (cap. 1) : « Ingratus est qui dissimulat; ingratus qui non reddit; ingratissimus omnium, qui oblitus est. » Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est, quòd ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

(Conclusio. — Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est in varios distinctum gradus vel modos.)

Respondeo dicendum, quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur, sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum, putà si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citiùs quàm debet, ut ex dictis patet; sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis (ut suprà habitum est) in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundùm habitum oppositum; differunt enim cæcitas et surditas secundùm differentiam visûs et auditûs : unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundùm ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur : in qua primum est quòd homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quòd laudet et gratias agat; tertium est quòd retribuat pro loco et tempore secundùm suam facultatem. Sed quia « quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, » ideo primus ingratitudinis gradus est, ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quòd non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione oppositâ intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quòd aliquis retribuat

mala pro bonis; ad secundum, quòd beneficium vituperet; ad tertium, quòd beneficium quasi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quòd in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, in quantum scilicet facit homo aliquid potest ad ingratitudinem pertinere; formaliter autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur, et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundùm hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III.

Utrùm ingratitudo semper sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maximè debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quòd contrariatur charitati, ut suprà dictum est (qu. 24, art. 2). Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 1, ad 3, et art. 6, ad 2). Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit in II *De beneficiis* (cap. 10): « Hæc beneficii inter duos lex est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam. » Sed propter hoc (ut videtur) debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit Ibidem (cap. 9), « interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec à quo acceperit sciat; »

quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 2), ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo per solam omissionem, putà quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale. Quia, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 6), debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat ad quod non tenetur : et ideo, si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quòd etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur beneficio, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solùm prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundùm conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quòd ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa verò quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundùm perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, in quantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quòd ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam; quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quòd idem Seneca dicit in VII *De beneficiis* (cap. 23) : « Errat si quis existimat, cùm dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ; cùm ergo dicimus :

Meminisse non debet, hoc volumus intelligi : Prædicare non debet, nec jactare. »

Ad quartum dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodò sit paratus recompensare si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens, vitare voluit humanum favorem; tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quòd consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV.

Utrùm ingratis sint beneficia subtrahenda.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim *Sap.*, XVI : « Ingrati spes tanquam hybernalis glacies tabescet. » Non autem ejus spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, « in quo quis peccat, per hoc et torquetur, » ut dicitur *Sap.*, XI. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, VI, quòd « Altissimus benignus est super ingratos et malos. » Sed ejus per imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

(Conclusio. — Quanquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitudine, convenientius tamen est tantisper ingratis benefacere, dum à tali vitio quoquo modo resipiscant.)

Respondeo dicendum, quòd circa ingratum duo consideranda sunt. Primò quidem quid est quod ipse dignus sit pati,

(1) De his etiam infrà, qu. 122, art. 5, ad 4.

et sic certum est quòd meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficum facere : primò namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam, quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit (lib. III *De beneficiis*, cap. 7), « qui non reddidit, gratus est; » quia fortè non occurrit ei facultas aut debita opportunitas reddendi. Secundò, debet tendere ad hoc quòd de ingrato gratum faciat; quod si non potest primo beneficio facere, fortè faciet secundo; si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat et pejor fiat, debet à beneficiorum exhibitione cessare.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur, quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris; si verò ille qui accipit ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed priùs pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

QUÆSTIO CVIII.

De vindicatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vindicatione.

Circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm vindicatio sit licita. 2° Utrùm sit specialis virtus. 3° De modo vindicandi. 4° In quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I.

Utrùm vindicatio sit licita.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd vindicatio non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum; dicitur enim *Deuter.*, XXXII, secundùm aliam litteram (id est editionem 70) : « Mihi vindicta, et ego retribuam. » Ergo non omnis vindicatio est licita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi, quia super illud *Cant.*, II : « Sicut lilium inter spinas, » dicit Glossa : « Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit. » Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit, *Contra Adamantium* (cap. 17). Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se, qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus super *Matth.* : « Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre. » Ergo vindicatio videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quàm peccatum unius tantùm ; dicitur enim *Eccli.*, XXVI : « A tribus timuit cor meum, delaturam civitatis, et collectionem populi, etc. » Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud *Matth.*, XIII : « Sinite utraque crescere, ne fortè eradicetis triticum, » dicit Glossa, quòd « multitudo non est excommunicanda, nec princeps. » Ergo nec alia vindicatio est licita.

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 3; ut et III part., qu. 15, art. 9; et qu. 12, de malo, art. 1, tum in corp., tum ad 8 et ad 14, et art. 3, ad 5; et *ad Rom.*, XII, lect. 3, col. 5, 6 et 7.

Sed contra : nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo; dicitur enim *Luc.*, XVIII : « Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte? » quasi diceret : « Imò faciet. » Ergo vindicta non est per se mala et illicita.

(Conclusio. — Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem illicita est, non autem si procedat ex charitate.)

Respondeo dicendum, quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius qui sibi injustè intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quòd odit se odientem; non enim debet homo in alium peccare propter hoc quòd ille peccavit priùs in ipsum; hoc enim est « vinci à malo, » quod Apostolus prohibet, *ad Rom.*, XII, dicens : « Noli vinci à malo, sed vince in bono malum. » Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis, putà ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus, et ad quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et ad Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui secundùm gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod est Dei, sed utitur potestate sibi divinitus concessâ; dicitur enim *ad Rom.*, XIII, de principe terreno, quòd « Dei minister est, vindex in iram ei qui malè agit. » Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, et ideo peccat.

Ad secundum dicendum, quòd mali tolerantur à bonis in hoc quòd ab eis proprias injurias patienter sustinent secundùm quòd oportet, non autem tolerant eos ut sustineant injurias Dei et proximorum; dicit enim Chrysostomus super *Matth.* :

« In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium. »

Ad tertium dicendum, quòd lex Evangelii est lex amoris. Et ideo illis qui ex amore bonum operantur (qui soli propriè ad Evangelium pertinent), non est timor incutiendus per pœnas, sed solùm illis qui ex amore non moventur ad bonum, qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quòd injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam; et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci, sicut patet de Elia qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur IV *Reg.*, I; et similiter Elisæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV *Reg.*, II; et Sylverius Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur XXIII, qu. 4. In quantum verò injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat; hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. I, cap. 34 ac deinceps).

Ad quintum dicendum, quòd quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda, vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israel, ut habetur *Exod.*, XIV, et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet *Exod.*, XXXII, in pœna eorum qui vitulum adoraverunt; quandoque verò si speretur multorum correctio, debet securitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur, sicut Dominus, *Num.*, XXV, mandavit suspendi principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum; alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo; tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset, nisi fortè esset tale peccatum principis, quòd magis noceret multitudini, vel spiri-

tualiter, vel temporaliter, quàm scandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II.

Utrùm vindicatio sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ benè agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo et pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis actus.

Sed contra est, quòd Tullius ponit eam « partem justitiæ. »

(Conclusio. — Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licèt complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam : unde patet quòd virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad jus naturale; et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta, unde et animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili; repellit autem homo nocumenta per hoc quòd se defendit contra injurias ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem; dicit enim Tullius in sua *Rhetorica*, quòd « vindicatio est per quam vis

aut injuria et omnino quicquid obscurum est (id est ignominiosum), defendendo aut ulciscendo propulsatur. » Unde vindicatio est specialis virtus,

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum secundùm quòd pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundùm autem quòd ad immunitatem alicujus personæ singularis, à qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quòd fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis; zelus autem secundùm quòd importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit, quia ut Gregorius dicit in quadam Homilia, « nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis. »

Ad tertium dicendum, quòd vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cùm aliquis est nimis remissus in puniendo; unde dicitur *Proverb.*, XIII : « Qui parcit virgæ, odit filium suum. » Virtus autem vindicationis consistit in hoc, ut homo secundùm omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III.

Utrùm vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit, *Matth.*, XIII, quòd zizania, per quæ significantur « filii ne-

quam, » non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eâdem pœnâ videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quòd omnes tales deberent morte puniri; quod patet esse falsum.

3. Præterea, cùm aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur; quod videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quòd non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est, quòd in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 105, art. 2).

(Conclusio. — Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus pœnæ statutæ, quibus omnis justè ac dignè vindicatur injuria.)

Respondeo dicendum, quòd vindicatio in tantum licita est et virtuosa, in quantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quòd timent amittere aliqua quæ plus amant quàm illa quæ peccando adipiscuntur; aliàs timor non compesceret peccatum : et ideo per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit : vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, putà divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert, XXI *De Civit. Dei,* octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius : scilicet *mortem,* per quam tollitur vita; *verbera* et *talionem,* ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem* et *vincula,* per quæ perdit libertatem; *exilium,* per quod perdit patriam; *damnum,* per quod perdit divitias; *ignominiam,* per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum; sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solùm sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum : et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quòd omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æternâ, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundùm veritatem divini judicii; sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales : et ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quòd quando simul cum culpa innotescit et pœna, vel mortis vel quæcumque alia quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur, quia plus terret pœna quàm allicit exemplum culpæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundùm illud *Exod.*, XX : « Ego sum Deus Zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem. » Unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur *Genes.*, IX ; Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posteros, ut habetur IV *Reg.*, V ; sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt, *Matth.*, XXVII : « Sanguis ejus super nos et super filios nostros ; » legitur etiam quòd pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur *Josue*, VII ; et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur I *Reg.*, IV. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate : sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ ; et propter pravitatem aut malitiam civium, ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solùm pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea, ignorantia causat *involuntarium*. Sed vin-

dicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes : parvuli enim Sodomitarum licèt haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur *Genes.*, XIX ; similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur *Numer.*, XVI; bruta etiam animalia quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalechitarum, ut habetur I *Reg.*, XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maximè repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super *Luc.*, quòd « navicula in qua erat Judas turbabatur; » unde et Petrus « qui erat firmus meritis suis, turbatur alienis. » Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra est, quòd pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus (lib. III *De libero arbit.*, cap. 17, et lib. I *Retract.*, cap. 9). Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

(Conclusio. — Pœnæ ut pœnæ, non nisi in eos qui voluntariè peccaverunt, sunt exercendæ; nonnunquam tamen pœnæ ut medicinæ justis et involuntariè peccantibus sunt infligendæ.)

Respondeo dicendum, quòd pœna dupliciter potest considerari. Uno modo, secundùm rationem pœnæ; et secundùm hoc pœna non debetur nisi peccato; quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, in quantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cùm omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 81, art. 1), consequens est quòd nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est. Alio modo potest considerari pœna, in quantum est medicina non solùm sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, et promotiva in aliquod bonum; et secundùm hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quòd nunquam medicina subtrahit majus bonum ut promoveat minus bonum, sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum ut sanet calcaneum; quandoque

tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa, cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem; non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in futuro, quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd unus homo pœnâ spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundùm quam quilibet est liber sui; pœnâ autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primò quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur, sicut filii secundùm corpus sunt quædam res patris, et servi sunt quædam res dominorum. Alio modo, in quantum peccatum unius derivatur in alterum: vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audaciùs peccent; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundùm illud *Job*, XXXIV: « Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. » Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur II *Reg.*, ult.; sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 9). Tertiò, ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan (Qu. VIII super lib. *Josue*). Quod autem Dominus dicit: « Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem, » magis videtur ad misericordiam quàm ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur; sed crescente malitiâ posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (super

Josue, ubi suprà), judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato; occulta verò Dei judicia quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari, quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundùm humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa, pœnâ flagelli ut occidatur, vel mutiletur vel verberetur; pœnâ autem damni punitur aliquis etiam secundùm humanum judicium etiam sine culpa, sed non sine causa, et hoc tripliciter. Uno modo, ex hoc quòd aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ, et propter bigamiam vel judicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundò, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quòd aliqua ecclesia habeat episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantùm. Tertiò, quia bonum unius dependet ex bono alterius, sicut crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quòd parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus, tum quia sunt res parentum, et in his etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta verò animalia et quascúmque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt, et iterum propter detestationem peccati.

Ad quartum dicendum, quòd coactio timoris non facit simpliciter *involuntarium*, sed habet *voluntarium* mixtum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 5 et 6).

Ad quintum dicendum, quòd hoc modo pro peccato Judæ, cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (ad 1 et 2).

QUÆSTIO CIX.

De veritate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm veritas sit virtus. 2° Utrùm sit specialis virtus. 3° Utrùm sit pars justitiæ. 4° Utrùm magis declinet in minus.

ARTICULUS I.

Utrùm veritas sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cùm ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quòd veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit, IV *Ethic.* (cap. 15 vel 13), « ad veritatem pertinet quòd aliquis confitentur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. » Sed hoc non semper est laudabile : neque in bonis, quia dicitur *Proverb.*, XXVII : « Laudet te alienus, et non os tuum ; » nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur *Isai.*, III : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. » Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales ; dicit enim Tullius quòd « veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. » Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum ; neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superflexum* et

(1) De his etiam I. part., qu. 16, art. 4, ad 4, et qu. 17, art. 1 ; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 2 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, quæstiunc. 2; et dist. 17, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3, et qu. 1, de verit., art. 3, ad 12.

diminutum; quantò enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

Sed contra est, quòd Philosophus in II et in IV *Ethic.*, ponit *veritatem* inter cæteras virtutes.

(Conclusio. — Cùm verum dicere sit actus bonus, veritas qua quis verum dicit necessariò est virtus; non autem veritas à qua denominatur quidpiam *verum.*)

Respondeo dicendum, quòd *veritas* dupliciter accipi potest. Uno modo secundùm quòd veritate aliquid dicitur *verum:* et sic veritas non est virtus, sed objectum vel finis virtutis; sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectûs vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in I. habitum est (qu. 16, art. 1). Alio modo potest dici *veritas* qua aliquis verum dicit, secundùm quòd per eam aliquis dicitur *veracæ.* Et talis veritas sive veracitas necesse est quòd sit virtus, quia hoc ipsum quod est dicere verum est bonus actus, virtus autem est quæ « bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd confiteri id quod est circa seipsum, in quantum est confessio veri, est bonum ex genere; sed hoc non sufficit ad hoc quòd sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quòd ulteriùs debitis circumstantiis vestiatur; quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundùm hoc, vitiosum est quòd aliquis sine debita causa laudet seipsum, etiam de vero; vitiosum est etiam quòd aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascumque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundùm quòd fit per imperium voluntatis. Unde *veritas* non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter *superfluum* et *diminutum*, dupliciter : uno quidem modo ex parte ob-

jecti; alio modo ex parte actûs. Ex parte quidem objecti, quia *verum* secundùm suam rationem importat quamdam æqualitatem; æquale autem est medium inter majus et minus : unde ex hoc ipso quòd aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso et inter eum qui minora. Ex parte autem actûs medium tenet, in quantum verum dicit quando oportet et secundùm quòd oportet; *superfluum* autem convenit illi qui importunè ea quæ sua sunt manifestat; *defectus* autem competit illi qui occultat quando manifestare oportet.

ARTICULUS II.

Utrùm veritas sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit specialis virtus. *Verum* enim et *bonum* convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quin imò omnis virtus est bonitas, quia « bonum facit habentem. » Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

3. Præterea, *veritas vitæ* dicitur, qua quis rectè vivit; de qua dicitur *Isai.*, XXXVIII : « Memento quæso quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto. » Sed qualibet virtute rectè vivitur, ut patet per diffinitionem virtutis suprà positam. Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd in II *Ethic.*, connumeratur aliis virtutibus.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, quæstiunc. 4.

(CONCLUSIO. — Veritas est quædam specialis virtus per quam homo exteriora sua vel verba vel facta vel signa debito ordine disponit.)

Respondeo dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet quòd opus hominis bonum reddat : unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum, secundùm Augustinum in lib. *De natura boni* (cap. 3), consistat in ordine, necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundùm quòd exteriora nostra vel verba vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum ; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quòd veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *verum* et *bonum* subjecto quidem convertuntur, quia omne *verum* est bonum, et omne *bonum* est verum ; sed secundùm rationem invicem se excedunt, sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt : nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia ; et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum et multa alia. Unde *verum* secundùm rationem propriam, quæ est perfectio intellectùs, est quoddam particulare bonum, in quantum appetibile quoddam est ; et similiter *bonum* secundùm propriam rationem, prout est finis appetitùs, est quoddam verum, in quantùm est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quòd veritas sit specialis virtus, sicut *verum* est speciale bonum ; non autem potest esse quòd bonitas sit specialis virtus, cùm magis secundùm rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens et præter intentionem. Quòd autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum ; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem : fortis enim intendit fortiter agere ; quòd autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quòd *veritas vitæ* est veritas se-

cundùm quam aliquid est verum, non veritas secundùm quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita *vera*, sicut et quælibet alia res, ex hoc quòd attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem rectitudinem habet. Et talis veritas sive rectitudo communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quòd simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exteriùs; et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directè (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit, et aliud intendit.

ARTICULUS III.

Utrùm veritas sit pars justitiæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quòd reddat alteri debitum. Sed ex hoc quòd aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum; justitia autem est in voluntate, ut suprà habitum est (qu. 58, art. 4). Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundùm Hieronymum : scilicet « veritas vitæ, et veritas justitiæ et veritas doctrinæ. » Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam *veritas vitæ* continet in se omnem virtutem, ut dictum est; *veritas* autem *justitiæ* est idem justitiæ, unde non est pars ejus; *veritas* autem *doctrinæ* pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed contra est, quòd Tullius (lib. II *De invent.*, ubi suprà), ponit *veritatem* inter partes justitiæ.

(Conclusio. — Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.)

(1) De his etiam qu. 1, de verit., art. 5, ad 12.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 80, art. 1), ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quòd partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus : uno quidem modo, in hoc quòd est ad alterum; manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, in quantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt unus homo alteri manifestat. Alio modo, in quantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit, et hoc etiam facit virtus veritatis; adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti; non enim hæc virtus attendit *debitum legale*, quod attendit justitia, sed potiùs *debitum morale*, in quantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, in quantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo alteri debet id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus : et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quòd veritas secundùm quod est cognita, pertinet ad intellectum; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur et habitibus et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam : et secundùm hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, ut dictum est (art. 2, ad 3). Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter. Uno modo, secundùm quòd ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundùm regulam divinæ legis : et secundùm hoc differt veritas justitiæ à veritate vitæ, quia *veritas vitæ* est secundùm quam aliquis rectè vivit in seipso; *veritas* autem *justitiæ* est secundùm quam aliquis rectitudinem legis in judiciis quæ sunt ad alterum, servat : et secundùm hoc *veritas justitiæ* non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec *veritas vitæ*. Alio modo po-

QUÆSTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et 1° de mendacio; 2° de simulatione sive hypocrisi; 3° de jactantia et opposito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor : 1° Utrùm mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. 2° De speciebus mendacii. 3° Utrùm mendacium semper sit peccatum. 4° Utrùm semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm mendacium semper opponatur veritati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate; qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 3). Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solùm consistit in verbis, sed etiam in factis; quia secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 15 vel 13, ut jam suprà), secundùm hanc virtutem aliquis « verum dicit et in sermone et in vita. » Sed mendacium consistit solùm in verbis; dicitur enim (ab Augustino, lib. *Contra mendacium*, cap. 12), quòd « mendacium est falsa vocis significatio. » Sic ergo videtur quòd mendacium non directè opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 3, ut jam suprà), quòd « culpa mentientis est fallendi cupiditas. » Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, *De mendacio* (cap. 4) : « Nemo dubitat mentiri eum qui falsum enuntiat causâ fallendi; quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata manifestum est mendacium. » Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

(Conclusio. — Mendacium directè et formaliter veritatis virtuti opponitur.)

Respondeo dicendum, quòd actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine. Nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus; potentia autem à voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actûs, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 18, art. 6 et 7). Dictum est autem (qu. 109, art. 1, ad 3), quòd virtus veritatis (et per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa. Quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum; omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione, quæ propriè pertinet ad rationem : unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur; in quantum tamen hujusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quòd sit voluntarius et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est *verum* vel *falsum;* intentio verò voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri : quorum unum est, ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quòd falsum sit id quod enuntiatur, et quòd adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas *materialiter* (quia falsum dicitur), et *formaliter* propter voluntatem falsum dicendi, et *effectivè* propter voluntatem falsitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii sumitur à formali falsitate, ex hoc scilicet quòd aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur, ex eo quòd contra mentem dicitur. Et ideo, si quis falsum enuntiet credens id esse verum,

est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis : unde non habet perfectam rationem mendacii; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si verò aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licèt sit verum id quod dicitur, in quantum tamen hujusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem; unde ad speciem mendacii pertingit. Quòd autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius : sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus, sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur, ne descendat secundùm exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quòd mendacium directè et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd unumquodque magis judicatur secundùm id quod est in eo formaliter et per se, quàm secundùm id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati in quantum est virtus moralis, quòd aliquis dicat verum, intendens dicere falsum, quàm quòd dicat falsum, intendens dicere verum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 3), « voces præcipuum locum tenent inter alia signa. » Et ideo, cùm dicitur quòd « mendacium est falsa vocis significatio, » nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset à mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

ARTICULUS II.

Utrùm mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum*, *jocosum* et *perniciosum*. Divisio enim est danda secundùm ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum in VII *Metaphys.* (text. 45). Sed intentio effectûs est præter speciem actûs moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur, unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu; sed hæc divisio datur secundùm intentionem effectûs, nam mendacium *jocosum* est quod fit causâ ludi, mendacium autem *officiosum* est quod fit causâ utilitatis, mendacium autem *perniciosum* est quod fit causâ nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus in lib. *De mendacio* (cap. 14), dividit mendacium in octo partes : quorum primum est « in doctrina religionis; » secundum est, « quod nulli prosit et obsit alicui; » tertium est, « quod prodest ita uni ut alteri obsit; » quartum est, « quod fit solâ mentiendi fallendique libidine; » quintum est, « quod fit placendi cupiditate; » sextum est, « quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; » septimum est, « quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem; » octavum, « quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem. » Ergo videtur quòd prima divisio mendacii sit insufficiens.

3. Præterea, Philosophus in IV *Ethicor.* (cap. 15 vel 13, ut jam suprà), dividit mendacium in *jactantiam*, quæ verum excedit in dicendo; et *ironiam*, quæ deficit à vero in minus : quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quòd divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.* V : « Perdes omnes

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 2 et 5; et *Opusc.*, LXIV, cap. 25 et 26; et super *Psalm.* V, col. 5.

qui loquuntur mendacium, » dicit Glossa, quòd « sunt tria genera mendaciorum : quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus; est etiam aliud genus mendacii quod fit joco; tertium verò mendacii genus est quod fit ex malignitate. » Primum autem horum, trium dicitur *officiosum*; secundum, *jocosum*, tertium, *perniciosum*. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

(Conclusio. — Mendacium rectè et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.)

Respondeo dicendum, quòd mendacium tripliciter dividi potest. Uno modò secundùm ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio. Et secundùm hoc, mendacium in duo dividitur : scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad *jactantiam*; et in mendacium quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam*, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.* (ut suprà). Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, in quantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est; veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus.

Alio modo potest dividi mendacium, in quantum habet rationem culpæ, secundùm ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur *mendacium perniciosum*; diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est *mendacium jocosum*; vel utile, et sic est *mendacium officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundùm hoc dividitur mendacium in tria prædicta.

Tertio modo dividitur mendacium universaliùs, secundùm ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundùm hoc est divisio octo membrorum, quæ dicta est. In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso. Quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium, quod est « in doctrina religionis; » vel est contra hominem, sive solâ intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum,

quod scilicet « nulli prodest et obest alicui; » sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium, quod « uni prodest, et alteri obest. » Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut suprà dictum est; secundum autem est gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium « quod fit ex sola mentiendi libidine; » quod procedit ex habitu, unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « mendax, eo quòd talis est secundùm habitum, ipso mendacio gaudet. » Quatuor verò subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii. Nam quintum est *mendacium jocosum*, « quod fit placendi cupiditate; » alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile: vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, « quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; » vel etiam utile corpori, et hoc est septimum mendacium, « in quo impeditur mors hominis; » vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum mendacium, « in quo impeditur illicita pollutio corporalis. » Patet autem quòd quantò bonum intentum est melius, tantò magis minuitur culpa mendacii; et ideo, si quis diligenter consideret, secundùm ordinem prædictæ enumerationis est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis; nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm omne mendacium sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quòd evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen ali-

(1) De his etiam suprà, qu. 69, art. 1 et 2, et qu. 70,

quid falsum dixisse, quia verba Christi et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius; unde videtur quòd alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium; dicitur enim *Exod.*, I, quòd « ædificavit illis Deus domos. » Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quòd sunt mentiti : sicut *Genes.*, XII et XX, quòd Abraham dixit de uxore sua quòd soror sua esset; Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau, et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur *Genes.*, XXVII; Judith etiam commendatur (*Judith*, XV), quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum, ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quòd aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quàm quòd aliquis occidat vel occidatur. Ergo licitè potest homo mentiri ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet à morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus (lib. II *Synonym.*, et in *Decretis*, Causâ XXII, qu. 4, cap. 4) : « In malis promissis rescinde fidem. » Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum; unde Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, (versùs finem) : « Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cùm honestum se deceptorem arbitratur aliorum. » Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolicæ locutiones quandoque

art. 4; ut et III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3; et *Quodlib.*, VIII, art. 14.

etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, VII : « Noli velle mentiri omne mendacium. »

(Conclusio. — Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cùm contra naturam sit mentiri.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quòd aliquid sit bonum, requiritur quòd omnia rectè concurrant : bonum enim est ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nomin.* Mendacium autem est malum ex genere, est enim actus cadens super indebitam materiam ; cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quòd aliquis voce significet id quod non habet in mente ; unde Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ubi suprà), quòd « mendacium est per se pravum et fugiendum, *verum* autem est bonum et laudabile. » Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in lib. *Contra mendacium* (cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd nec in Evangelio nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quòd scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc verò quòd in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimodè recitantur, non est mendacium ; unde Augustinus dicit in lib. *De Consensu Evangelistarum* (lib. II, cap. 22) : « Nullo modo laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ ; » et in hoc apparet, ut ibidem subdit, « non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. »

Ad secundum dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur *Exod.*, I : « Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis do-

mos. » Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quòd in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit (lib. *De mendacio*, cap. 4), inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos; si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et propheticè dicta esse. Unde Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (ubi suprà) : « Credendum est illos homines, qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis propheticè gessisse atque dixisse. » Abraham tamen, ut Augustinus dicit in *Quæstion. super Genes.*, « dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dicit; soror enim dicitur, quia filia patris erat. » Unde et ipse Abraham dicit, *Genes.*, XX : « Verè soror mea est filia patris mei, et non matris meæ filia, » quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob verò mysticè dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur; usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ, ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus (scilicet Gentilium) substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. Quidam verò commendantur in Scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem, scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit, quòd verba ejus veritatem habent secundùm aliquem mysticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quòd mendacium non solùm habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliquâ illicitâ inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum; sicut non licet furari ad hoc quòd homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quòd aliquis alium à quocumque periculo liberet; licet tamen veri-

tatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 10, prope finem).

Ad quintum dicendum, quòd ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contrà id quod gerit in mente; si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quòd animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus : uno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum benè facit; alio modo, si sunt mutatæ conditiones personarum et negotiorum : ut enim Seneca dicit, lib. *De beneficiis* (lib. IV, cap. 3), ad hoc quòd homo teneatur facere quod promisit, requiritur quòd omnia immutata permaneant. Alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur II *ad Cor.*, I, et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

Ad sextum dicendum, quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter : uno modo secundùm seipsam, alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figurativis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur : quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 5), « quicquid figuratè fit aut dicitur, non est mendacium; omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat, referenda est, omne autem figuratè aut factum aut dictum, hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum est. »

ARTICULUS IV.

Utrùm omne mendacium sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim *Psalm.* V : « Perdes omnes qui loquuntur mendacium ; » et *Sap.*, I : « Os quod mentitur, occidit animam. » Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi : « Non falsum testimonium dices. » Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in I *De doctrina christ.* (cap. 36) : « Nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem ; nam hoc utique vult ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat ; omnis autem fidei violator iniquus est. » Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna, commutata in temporalem ; dicit enim Gregorius (lib. XVIII *Moral.*, cap. 2), quòd « in remuneratione obstetricum cognoscitur quia mendacii culpa mereatur ; nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata. » Ergo etiam mendacium officiosum (quale fuit obstetricum), quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De mendacio* (cap. 17), quòd « perfectorum præceptum est omnino non solùm non

(1) De his etiam suprà, qu. 69, art. 1 et 2, et qu. 70, art. 4 ; et III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 4 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, quæstiunc. 3 ; et *Quodlib.*, VIII, art. 14 ; et *Quodlib.*, IX, art. 15.

mentiri, sed nec velle mentiri. » Sed facere contra præceptum, est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale; pari ergo ratione et omnium aliorum, alioquin perfecti essent pejoris conditionis quàm alii.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V *Psalm.* : « Duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa, cùm aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur. » Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium *jocosum* et *officiosum* non sunt peccata mortalia.

(CONCLUSIO. — Mendacium *perniciosum* peccatum mortale est; *officiosum* verò ac *jocosum*, veniale esse contingit.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est. Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter : uno modo secundùm se, alio modo secundùm finem intentum, tertio modo per accidens. Secundùm se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit : unde hujusmodi mendacium non solùm opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei et religionis; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid, cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, putà quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum, tale mendacium in quantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi : unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata, sit circa aliquid de quo non referat utrùm sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus; sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus : unde tale mendacium secundùm se non est peccatum mortale. Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati, putà quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam, et hoc

etiam est peccatum mortale; cùm nocere proximo sit peccatum mortale, ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundùm hanc rationem erit peccatum mortale : sicut apparet in mendacio jocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati, ratione scandali vel cujuscumque damni consequentis : et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publicè mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa super illud *Ps.* V : « Perdes omnes qui loquuntur mendacium. »

Ad secundum dicendum, quòd cùm omnia præcepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut suprà dictum est, in tantum mendacium est contra præceptum decalogi, in quantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, in quantum est præter æquitatem justitiæ. Unde dicitur I *Joan.*, III : « Omne peccatum est iniquitas. » Et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad quartum dicendum, quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad affectum benevolentiæ in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis : et sic debetur eis remuneratio æterna; unde Hieronymus exponit quòd Deus « ædificavit illis domos spirituales. » Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii, quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam remunerationem temporalem; cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quòd per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt quòd perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale; sed hoc irratio-

nabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi, putà si sit contra votum ipsius, quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, « perfectis esse præceptum non solùm non mentiri, sed nec velle mentiri. » Quamvis hoc Augustinus non assertivè, sed sub dubitatione dicat; præmittit enim : « Nisi fortè ita ut perfectorum, etc. » Nec obstat quòd ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis, quia veritatem tenentur conservare ex suo officio, in judicio vel doctrina, contra quæ mentiantur, erit mendacium quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quòd mortaliter peccent mentiendo.

QUÆSTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm omnis simulatio sit peccatum. 2° Utrùm hypocrisi simulatio. 3° Utrùm opponatur veritati. 4° Utrùm sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis simulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim *Luc.*, ult., quòd Dominus « se finxit longiùs ire. » Et Ambrosius dicit de Abraham in lib. *De Patriarchis* (cap. 8), quòd « captiosè loquebatur cum servulis, cùm dixit, *Gen.*, XXII : « Ego et puer illuc usque properantes, post quam adoraverimus, revertemur ad vos. » Fin-

gere autem et captiosè loqui ad simulationem pertinet; sed non est dicendum, quòd in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit (*ad Galat.*, II), « utilem simulationem et in tempore assumendam, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle, » ut habetur IV *Reg.*, X; et « David immutavit faciem suam coram Achis rege Geth, » ut habetur I *Reg.*, XXI. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum, ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea, *Isai.*, III, contra quosdam dicitur : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. » Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est, quod *Isai.*, XVI, super illud : « In tribus annis, etc., » dicit Glossa : « In comparatione duorum malorum levius est apertè peccare, quàm sanctitatem simulare. » Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

(Conclusio. — Simulatio omnis peccatum est, cùm sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 106, art. 3, et qu. 110, art. 1), ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exteriùs per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solùm sunt verba, sed etiam facta : sicut ergo veritati opponitur quòd aliquis per verba exteriora aliud significet quàm quod habet apud se (quod ad mendacium pertinet), ita etiam opponitur veritati quòd aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod proprè *simulatio* dicitur. Unde simulatio proprè est « mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. » Non refert autem utrùm aliquis mentiatur verbo vel quocumque alio facto, ut suprà habitum est (qu. 110, art. 1). Unde cùm omne mendacium sit peccatum, ut suprà dictum

est (qu. 110, art. 3), consequens est etiam quòd omnis simulatio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De quæstion. Evangelii* (lib. II, qu. 51), « non omne quod fingimus, mendacium est, sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cùm autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. » Et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio « finxit se longiùs ire, » quia composuit motum suum quasi volentis longiùs ire, ad aliud figuratè significandum, scilicet quòd « ipse ab eorum fide longè erat, » ut Gregorius dicit (Homil. XXIII *in Evang.*); vel sicut Augustinus dicit (ubi suprà, qu. 111), quia « cùm longiùs recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. » Abraham etiam figurativè locutus est; unde Ambrosius dicit de Abraham (cap. 8), quòd « prophetavit quod ignorabat, ipse enim solus disponebat redire immolato filio; sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat. » Unde patet quòd neuter simulavit.

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus utitur largè nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa exponit in titulo illius *Psalm.*: « Benedicam Dominum in omni tempore. » Simulationem verò Jehu non est necesse excusari à peccato vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dicunt quòd nullus potest se simulare esse malum, quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit; potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali. Et tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacii, tum ratione scandali; et quamvis per hoc fiat malus,

non tamen fit malus illâ malitiâ quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundùm se mala est, non ratione ejus de quo est (sive sit de bono, sive sit de malo), peccatum est.

Ad quartum dicendum, quòd sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est (quod aliquando licet), ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundùm hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, quòd « secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, » ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II.

Utrùm hypocrisis sit idem quod simulatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypòcrisis potest etiam esse si aliquis ostendat exteriùs quæ interiùs agit, secundùm illud *Matth.*, VI : « Cùm facis eleemosynam, noli tubâ canere ante te, sicut hypocritæ faciunt. » Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moral.* : « Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent : hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitiâ peccare. » Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit; dicit enim Dominus de hypocritis, *Matth.*, XXIII, quòd « omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur; et Gregorius

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 1, quæstiunc. 1 per totum; ut et qu. 2, ad 1.

dicit, XXXI *Moral.*, quòd « nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. » Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione; unde super illud *Job*, XXXVI : « Simulatores et callidi provocant iram Dei, » dicit Glossa, quòd « simulator aliud simulat, aliud agit : castitatem præfert et lasciviam sequitur, ostentat paupertatem et marsupium replet. » Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.*, lib. X, tit. 11) : « Hypocrita græco sermone, in latino simulator interpretatur, qui cùm intùs malus sit, ut bonum se palàm ostendit; *hypo* enim falsum, *crisis* judicium interpretatur. »

(Conclusio. — Hypocrisis omnis simulatio est; non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantùm qua alterius personam quis simulat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritæ tractum est à specie eorum qui in spectaculis contectâ facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant : modò in specie viri, modò in specie fœminæ, ut in ludis populum fallant. » Unde Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte*, quòd « sicut hypocritæ, simulatores aliarum personarum agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, verò ipse est, sed simulat eum) : sic in ecclesiis et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est; simulat enim se justum, non exhibet. » Sic igitur dicendum est quòd hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solùm illa qua quis simulat personam alterius, sicut cùm peccator simulat personam justi.

Ad primum ergo dicendum, quòd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, quòd « hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi, quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum. » Et ita simulant men-

daciter intentionem rectam quam non habent, quamvis non simulant aliquod rectum opus quod non agunt.

Ad secundum dicendum, quòd habitus sanctitatis (putà religionis vel clericatûs) significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo, cùm quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo; si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, ut se justum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad tertium dicendum, quòd in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt : unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum quod non respondet signo; exteriora autem vel verba vel opera vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio, sicut signa.

ARTICULUS III.

Utrùm hypocrisis opponatur virtuti veritatis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti; hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, putà per jejunium, orationem, eleemosynam, ut habetur *Matth.*, VI. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere, unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut suprà habitum est (qu. 55, art. 4). Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ; unde super illud *Job*, XXVII : « Quæ est spes hypocritæ, si avarè rapiat, etc., » dicit Glossa : « Hypocrita, qui latinè dicitur si-

mulator, avarus raptor est; qui dum iniquè agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. » Cùm ergo avaritia vel inanis gloria non directè opponatur veritati, videtur quòd nec simulatio sive hypocrisis.

Sed contra est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1). Mendacium autem directè opponitur veritati. Ergo et simulatio sive hypocrisis.

(Conclusio. — Hypocrisis, cùm simulatio sit, qua simulat quis se habere personam quam non habet, veritati per se adversatur, qua aliquis talem se exteriùs exhibet vitâ ac sermone, qualis est; quanquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in X *Metaphys.* (text. 17 et 22), contrarietas est « oppositio secundùm formam, » à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quòd simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas, est attendenda secundùm ipsam speciem actûs, quæ accipitur secundùm proprium objectum. Unde cùm hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. 2), consequens est quòd directè opponatur veritati, « per quam aliquis exhibet se talem vitâ et sermone qualis est, » ut dicitur in IV *Ethic.* Indirecta autem oppositio sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundùm quodcumque accidens, putà secundùm aliquem finem remotum, vel secundùm aliquod instrumentum actûs, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundùm existentiam, quasi volens eam habere, sed secundùm apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quòd opponatur illi virtuti, sed quòd opponatur veritati, in quantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit, quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis : unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 5

art. 3, 4, 5), prudentiæ diretè opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes, ad propositum consequendum. Executio autem astutiæ est propriè per dolum in verbis, per fraudem autem in factis, et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundariò ad nocendum : unde ad simplicitatem pertinet directè se præservare à deceptione. Et secundùm hoc, ut suprà dictum est (qu. 109, art. 2, ad 3), virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis ; sed differt solâ ratione, quia *veritas* dicitur secundùm quòd signa concordant signatis, *simplicitas* autem dicitur secundùm quòd non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interiùs, et aliud prætendat exteriùs.

Ad tertium dicendum, quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis : unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quàm sit ; unde quandoque contingit quòd aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratiâ, sed solâ libidine simulandi, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (et sicut etiam suprà de mendacio dictum est, qu. 100, art. 2).

ARTICULUS IV.

Utrùm hypocrisis semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus, *Isai.*, XVI, in Glossa, quòd « in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare. » Et super illud *Job*, I : « Sicut autem Domino placuit, etc., » Glossa dicit quòd « simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum. » Et super illud *Thren.*, IV : « Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum, » dicit Glossa : « Scelera animæ planguntur quæ in hypocrisim labitur, cujus major est

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 11, quæstiunc. 3.

iniquitas peccato Sodomorum. » Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (11 cap. vel 8, ut suprà), quòd « hypocritæ ex malitia peccant. » Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundùm illud *Job*, XXXVI : « Simulatores et callidi provocant iram Dei ; » excluditur etiam hypocrita à visione Dei, secundùm illud *Job*, XIII : « Non venit in conspectu ejus omnis hypocrita. » Ergo hypocrisis est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd hypocrisis est mendacium operis, cùm sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quòd videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundùm se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (cap. 31 vel 17). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo neque hypocrisis.

(Conclusio. — Hypocrisis qua quis non curat sanctitatem, sed tantùm sanctus videri, peccatum mortale est; qua verò aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse, secundùm quòd contingit eam adversari vel non adversari charitati.)

Respondeo dicendum, quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solùm sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quòd est peccatum mortale ; nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, à qua defecit per peccatum mortale, tunc quamvis sit in peccato mortali ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei

peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod dicendum est ex fine. Qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale, putà cùm simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si verò finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, putà cùm aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo dicitur IV *Ethic.*, quòd « magis videtur vanus quàm malus; » eadem enim est ratio de mendacio et simulatione. Contingit tamen quandoque quòd aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate : et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CXII.

De jactantia, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii secundùm Philosophum in IV *Ethic.*

Primò autem circa jactantiam quæruntur duo : 1° Cui virtuti opponatur. 2° Utrùm sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm jactantia opponatur virtuti veritatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio, sicut cùm aliquis suam excellentiam ostentat; dicitur enim *Esther*, I, quòd « Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ ac regni sui, ac magnitudinem atque jactantiam potentiæ suæ. » Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur à Gregorio, XXIII *Moral.* (cap. 4 vel 7), una de quatuor speciebus superbiæ, cùm scilicet quis jactat se habere quod non habet; unde dicitur *Jerem.*, XLVIII : « Audivimus superbiam Moab; superbus est valdè, sublimitatem ejus et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus ego scio, ait Dominus; jactantiam ejus et quòd non sit juxta eam virtus ejus. » Et XXXI *Moralium* (cap. 17 vel 31), Gregorius dicit quòd « jactantia oritur ex inani gloria. » Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur; unde dicitur *Sap.*, V : « Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis? » Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati. Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II et IV *Ethic.*, jactantiam opponi veritati.

(Conclusio. — Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessûs.)

Respondeo dicendum, quòd jactantia propriè importare videtur quòd homo verbis se extollat; illa enim quæ vult homo longè jactare, in altum elevat. Tunc autem propriè aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit; quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur; quod Apostolus refugiens, dicit II *ad Cor.*, XII : « Parco ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. » Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundùm rei veritatem; et quia magis est aliquid judicandum secundùm quod in se est, quàm secundùm quod est in opinione aliorum, inde est quòd magis propriè dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quàm quando effert se supra id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia propriè dicta opponitur veritati per modum excessûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de jactantia secundùm quòd excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quòd jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter. Uno modo secundùm speciem actûs; et sic opponitur veritati, ut dictum est. Alio modo secundum causam suam, ex qua, non semper, tamen frequentiùs accidit; et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interiùs motiva et impellente. Ex hoc enim quòd aliquis interiùs per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quòd exteriùs majora quædam de se jactet; licèt quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur quia talis est secundùm habitum. Et ideo arrogantia per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ : non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentiùs, ejus causa; et propter hoc Gregorius (ut suprà) jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quòd gloriam consequatur per suam jactantiam : et ideo secundùm Gregorium ibidem ex inani gloria oritur, secundùm rationem finis.

Ad tertium dicendum, quòd opulentia etiam jactantiam causat dupliciter. Uno modo occasiónaliter, in quantum de divitiis aliquis superbit; unde et signanter *Proverb.*, VIII, opes dicuntur superbæ. Alio modo per modum finis, quia, ut dicitur in IV *Ethic.*, aliqui seipsos jactant non solùm propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, putà quòd sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II.

Utrùm jactantia sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim *Proverb.*, XXVIII : « Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat. » Sed concitare jurgia est peccatum mortale; detestatur enim Deus eos « qui seminant discordias, » ut habetur *Proverb.*, VI. Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud *Eccles.*, VI : « Non te extollas in cogitatione animæ tuæ, » dicit Glossa : « Jactantiam et

superbiam prohibet. » Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum; quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratiâ, quandoque gratiâ gloriæ vel honoris, quandoque autem gratiâ argenti. » Et sic patet quòd neque est mendacium jocosum, neque officiosum; unde relinquitur quòd semper sit perniciosum. Videtur ergo quòd semper sit peccatum mortale.

Sed contra est, quòd jactantia oritur ex inani gloria, secundùm Gregorium, XXXI *Moral.* (ut suprà). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valdè perfectorum; dicit enim Gregorius, quòd « valdè est perfectorum sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude, privatâ nesciant exultatione gaudere. » Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

(Conclusio. — Jactanter quippiam de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum vel contumeliam, peccatum est mortale; aliàs autem veniale vel mortale, pro suæ causæ levitate vel gravitate.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 100, art. 4), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest. Uno modo, secundùm se, prout est mendacium quoddam; et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona regis Tyri dicitur *Ezech.*, XXVIII: « Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum; » vel etiam contra charitatem proximi, sicut cùm aliquis jactando seipsum prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur *Luc.*, XVIII, de Pharisæo, qui dicebat: « Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic publicanus. » Quandoque verò est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat, quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo, potest considerari secundùm suam causam, scilicet superbiam vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale; alio-

quin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum : et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale ; unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 13 vel 15, ut suprà), quòd « turpior est qui se jactat causâ lucri, quàm qui se jactat causâ gloriæ vel honoris; » non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum, ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui jactat se ad hoc quòd jurgia concitet, peccat mortaliter; sed quandoque contingit quòd jactantia est causa jurgiorum, non per se, sed per accidens : unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa loquitur de jactantia secundùm quòd procedit ex superbia, quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solùm quando est contra charitatem Dei aut proximi, aut secundùm se, aut secundùm suam causam. Quòd autem aliquis se jactet quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (ubi suprà); unde reducitur ad mendacium jocosum, nisi fortè hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret; sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cùm aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum ; quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum.

QUÆSTIO CXIII.

De ironia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de ironia.

Circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm ironia sit peccatum. 2° De comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS I.

Utrùm ironia (per quam aliquis de se fingit minora) est peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ironia (per quam aliquis de se fingit minora) non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quòd aliquis de se minora dicat, secundùm illud *Prov.*, XXX : « Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus ait : Stultissimus sum virorum. » Et *Amos*, VII, dicitur : « Respondit Amos : Non sum propheta. » Ergo ironia (per quam aliquis minora de se dicit) non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in Epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum : « Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est. » Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed « aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 15 vel 13, ubi suprà). Ergo ironia non est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Apostoli* (Serm. XXIX) : « Cùm humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris. »

(Conclusio. — Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendo vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea qua minora proferimus, vera tamen, majora occultando.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quòd aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo, salvâ veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis, reticent; quædam verò minora detegunt et de se proferunt, quæ tamen in se esse recognoscunt : et sic minora de se dicere non pertinet ad

(1) De his etiam suprà, qu. 100, art. 2, in corp.; ut et III, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 2, ad 6.

ironiam, nec est peccatum secundùm genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo, aliquis dicit minora à veritate declinans, putà cùm asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cùm negat de se aliquid magnum quod tamen percipit in seipso esse : et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est sapientia et duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundùm Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundùm illud I *ad Cor.*, III : « Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. » Alia vero est sapientia mundana, quæ (ut ibidem subditur) « stultitia est apud Deum. » Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundùm reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit. Unde et ibidem subditur : « Et sapientia hominum non est mecum ; » et postea subdit : « Et novi sanctorum scientiam. » Vel potest dici *sapientia hominum*, quæ humana ratione acquiritur; *sapientia* verò *sanctorum*, quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum. Unde ibidem subdit : « Nec filius prophetæ. »

Ad secundum dicendum, quòd ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo, culpam reputat non solùm si deficiat à communi justitia (quod verè culpa est), sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est; non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit, quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quòd homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit super *Joan.* (cap. 43) : « Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur; » et Gregorius dicit quòd « incautè sunt humiles, qui se mentiendo illaqueant. »

ARTICULUS II.

Utrùm ironia sit minus peccatum quàm jactantia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ironia non sit minus peccatum quàm jactantia. Utrumque enim est peccatum, in quantum declinat à veritate, quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quàm qui minuit. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

2. Præterea, secundùm Philosophum ironia quandoque jactantia est. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

3. Præterea, *Proverb.*, XXVI, dicitur : « Quando submiserit vocem suam, ne crediderìs ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius. » Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « ironia et minùs dicentes gratiores secundùm mores videntur. »

(Conclusio. — Jactantia secundùm se gravior est ironiâ, quanquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviorem esse jactantiâ.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est, unum mendacium est gravius altero : quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum ; quandoque autem ex motivo ad peccandum, sicut mendacium *perniciosum* est gravius quàm *officiosum* vel *jocosum*. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur, vel verbis vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ : unde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris ; ironia verò ex hoc quòd fugit (licèt est inordinatè) per elationem aliis gravis esse : et secundùm hoc Philosophus dicit quòd jactantia est gravius peccatum quàm ironia. Contingit tamen quandoque quòd aliquis minora

(1) De his etiam ubi suprà, seu locis art. 1 prænotatis.

de se fingit ex aliquo alio motivo, putà ad dolosè decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de ironia et jactantia secundùm quòd mendacii gravitas consideratur ex seipso vel ex materia ejus; sic enim dictum est quòd æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est excellentia : una quidem in temporalibus rebus, alia verò in spiritualibus. Contingit autem quandoque quòd aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, putà per aliquam vestem abjectam aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem; sicut Dominus de quibusdam dicit, *Matth.*, VI, quòd « exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunantes. » Unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundùm diversa, et propter hoc graviùs peccant. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ubi suprà), quòd « et superabundantia et valdè defectus jactantium est; » propter quod et de Augustino legitur quòd neque vestes nimis pretiosas neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur *Eccles.*, XIX, « est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo. » Et secundùm hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUÆSTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur, et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium.

Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo : 1° Utrùm sit specialis virtus. 2° Utrùm sit pars justitiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm amicitia sit specialis virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in VIII *Ethic.*, quòd « amicitia perfecta est quæ est propter virtutem. » Quælibet autem virtus est amicitiæ causa, quia « bonum omnibus est amabile, » ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. Nomin.* Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, de tali amico, quòd « non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet. » Sed quòd aliquis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus « in medietate constituitur prout sapiens determinabit, » sicut dicitur II *Ethic.* Sed *Eccles.*, VII, dicitur : « Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia; » unde « ad virtuosum pertinet maximè à delectatione sibi cavere, » ut dicitur II *Ethic.* Hæc autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra : præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed *Eccles.*, IV, dicitur : « Congregationi pauperum affabilem te facito. » Ergo affabilitas, quæ hic *amicitia* dicitur, est quædam specialis virtus.

(Conclusio. — Amicitia seu affabilitas est quædam specialis virtus, secundùm quam inter se homines benè disponuntur, simul conviventes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 109, art. 2), cùm virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis

(1) De his etiam suprà. qu. 22, art. 3, ad 7; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 2, ad 1; et dist. 34, qu. 1, art. 2, ad 8; et qu. 3, de virtut., art. 5, ad 5; et qu. 2, art. 2, ad 3.

ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut suprà dictum est (qu. 100, art. 2); oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quàm in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundùm quod decet : et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur *amicitia* sive *affabilitas*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in libris *Ethic.* de duplici amicitia loquitur : quarum una consistit principaliter in affectu quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem; quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, suprà de charitate dicta sunt (qu. 23, art. 1 et 3); aliam verò amicitiam ponit, quæ consistit in solis exterioribus vel verbis vel factis; quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quamdam ejus similitudinem, in quantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad secundum dicendum, quòd omnis homo naturaliter omni homini est amicus, quodam generali amore, sicut etiam dicitur *Eccles.*, XIII, quòd « omne animal diligit simile sibi. » Et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ quæ quis exteriùs ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis et ignotis; unde non est ibi simulatio; non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitiâ juncti.

Ad tertium dicendum, quòd cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, XIV : « Si propter cibum frater tuus contristatur, non secundùm charitatem ambulas; » sed ut contristatis consolationem conferat, secundùm illud *Eccles.*, VII : « Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula. » Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitiâ perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundùm illud *Psalm.* CXXXII : « Ecce quàm bonum et quàm jucundum habitare fratres in unum. »

Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà); unde et Apostolus dicit, II *ad Cor.*, VII: « Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet; » et postea: « Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. » Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire, et quodammodo peccandi audaciam ministrare; unde dicitur *Eccles.* VII: « Filiæ tibi sunt, serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas. »

ARTICULUS II.

Utrùm hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solùm delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (ut suprà), hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 60, art. 5, et qu. 61, art. 2). Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quàm justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut suprà habitum est (qu. 59, art. 12). Sed, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà), hæc virtus « similiter ad notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur. » Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed contra est, quòd Macrobius (lib. I *Super somnium Scipionis*, cap. 8), ponit amicitiam partem justitiæ.

(Conclusio. — Amicitia, cùm sit ad alterum secundùm aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, et sicut principali adjuncta.)

Respondeo dicendum, quòd hæc virtus est pars justitiæ, in quantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quòd ad alterum est, sicut et justitia; deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solùm attendit quoddam debitum honestatis, quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quàm ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facére.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 109, art. 3, ad 1), quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non possit. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione; quia, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, « nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum indelectabili. » Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis ut aliis delectabiliter convivát, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes sensibiles; sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt in quantum unus ad alterum decenter se habet, et has delectationes non oportet refrænare tanquam noxias.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Philosophi non est intelligendum quòd aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis, quia, ut ipse ibidem subdit, « non similiter convenit consuetos et extraneos curare, aut contristare; » sed in hoc attenditur similitudo, quòd ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV.

De adulatione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti: et primò, de adulatione; secundò, de litigio.

Circa adulationem quæruntur duo : 1° Utrùm adulatio sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm adulatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito, intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundùm illud *Proverb.*, ult. : « Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt; vir ejus et laudavit eam; » similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundùm illud I *ad Cor.*, X : « Per omnia omnibus placeo. » Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere; ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur; unde Gregorius dicit quòd remedium contra adulationem est detractio : « Sciendum est (inquit) quòd ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine, detractionibus lacerari permittimur; ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. » Sed detractio est malum, ut suprà habitum est (qu. 73, art. 2 et 3). Ergo adulatio est bonum.

Sed contra est, quod super illud *Ezech.*, XIII : « Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manûs, » dicit Glossa : « Id est suavem adulationem. » Ergo adulatio est peccatum.

(Conclusio. — Adulatio est peccatum, quo quis supra de-

bitum virtutis modum, verbis vel factis, in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 114), amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando : et ideo peccat per excessum; et si quidem hoc faciat solâ intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (ut suprà); si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis, volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad primum ergo dicendum, quòd laudare aliquem contingit et benè et malè, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ; pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus, quia fortè mala sunt, secundùm illud *Psalm.* IX : « Laudatur peccator in desideriis animæ suæ; » vel quia non sunt certa, secundùm illud *Eccles.*, XXVII : « Ante sermonem non laudes virum ; » et iterum *Eccles.*, XI : « Non laudes virum in specie sua ; » vel etiam si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur; unde dicitur *Eccles.*, XI : « Ante mortem ne laudes hominem. » Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est; quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundùm illud *Psalm.* LII : « Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent; » et Apostolus dicit *ad Galat.*, I : « Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. »

Ad secundum dicendum, quòd etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum; et similiter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio; quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directè quantum ad finem, quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cùm aliquando occultè detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

ARTICULUS II.

Utrùm adulatio sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur(1). Videtur quòd adulatio sit peccatum mortale. Quia, secundùm Augustinum in *Enchirid.* (cap. 12), « malum dicitur quia nocet. » Sed adulatio maximè nocet, secundùm illud *Psalm.* IX : « Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur, exacerbavit Dominum peccator; » et ideo Hieronymus dicit quòd « nihil est quod tam facilè corrumpat mentes hominum quàm adulatio; » et super illud *Psalm.* LXIX : « Convertantur statim erubescentes, qui dicunt mihi : Euge, euge, » dicit Glossa : « Plus nocet lingua adulatoris, quàm gladius persecutoris. » Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis aliis nocet, non minùs nocet sibi quàm aliis; unde dicitur in *Psalm.* XXXVI : « Gladius eorum intret in corda ipsorum. » Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter; unde super illud *Psalm.* CXL : « Oleum peccatoris non impinguet caput meum, » dicit Glossa : « Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia. » Ergo multò magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in *Decretis* scribitur, dist. 46 (ex Concilio Carthaginensi IV, cap. 56) : « Clericus qui adulationibus et proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. »

(1) De his etiam qu. 7, de malo, art. 1, ad 11.

Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd Augustinus in Serm. *De Purgatorio* (sive IV *in die animarum*), inter peccata minuta numerat, « si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate aut ex necessitate adulari voluerit. »

(Conclusio. — Cuipiam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo ludendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est; aliàs verò adulari, vel delectandi causâ, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur siquidem charitati tripliciter. Uno modo, ratione ipsius materiæ, putà cùm aliquis laudat alicujus peccatum; hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet : unde est peccatum mortale, secundùm illud *Isai.*, V : « Væ qui dicitis malum bonum. » Alio modo, ratione intentionis, putà cùm quis alicui adulatur ad hoc quòd fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter : et hoc etiam est peccatum mortale; et de hoc habetur *Proverb.*, XXVII : « Meliora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta odientis oscula. » Tertio modo, per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem : et in hoc considerare oportet utrùm sit occasio data vel accepta, et qualis ruina subsequatur, sicut potest patere ex his quæ suprà de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem : unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus; talis enim adulatio dicitur plus nocere quàm gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectivè, quasi sufficiens causa mortis; nullus autem adulando potest

esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex suprà dictis patet.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi; ille enim plus nocet sibi quàm aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de eo qui proditoriè alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUÆSTIO CXVI.

De litigio, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de litigio.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm opponatur virtuti amicitiæ. 2° De comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS I.

Utrùm litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd litigium non opponatur virtuti amicitiæ vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est (qu. 37, art. 5). Ergo et litigium.

2. Præterea, *Proverb.*, XXVI, dicitur : « Homo iracundus incendit litem. » Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea, *Jac.*, IV, dicitur : « Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris? » Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quòd litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

Sed contra est, quòd Philosophus in IV *Ethic.* litigium opponit amicitiæ.

(Conclusio. — Litigium, quo quis alicui contradicit, propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria; sed illud quo aliquis alicui contradicit ad eum potiùs contristandum quàm ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiæ maximè adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd propriè litigium in verbis consistit, cùm scilicet unus verbis alterius contradicit; in qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis: et hoc videtur ad discordiam pertinere, charitati contrariam. Quandoque verò contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur: et sic fit litigium, quod prædictæ amicitiæ vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « illi qui ad omnia contrariantur causâ ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, *dyscoli* et *litigiosi* vocantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd contentio magis propriè pertinet ad contradictionem discordiæ, litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quòd directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causas, cùm contingat unum vitium ex diversis oriri; sed attenditur secundùm speciem actûs. Licèt autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quòd directè opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quòd Jacobus loquitur ibi de concupiscentia secundùm quòd est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Glossa, *ad Rom.*, VII: « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. »

ARTICULUS II.

Utrùm litigium sit gravius peccatum quàm adulatio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd litigium sit minus peccatum quàm contrarium vitium, scilicet placiditas vel adu-

latio. Quantò enim aliquod peccatum plus nocet, tantò pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium; dicitur enim *Isai.*, III : « Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant. » Ergo adulatio est gravius peccatum quàm litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifestè contradicit. Ille autem « qui cum dolo peccat, turpior est, » ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* Ergo gravius peccatum est adulatio quàm litigium.

3. Præterea, verecundia est « timor de turpi, » ut patet per Philosophum in IV *Ethic.* (prope finem). Sed magis verecundatur homo esse adulator quàm litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quàm adulatio.

Sed contra est, quòd tantò aliquod peccatum videtur gravius, quantò spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali; dicitur enim I *ad Tim.*, III, quòd « oportet Episcopum non litigiosum esse; » et II *ad Timoth.*, II : « Servum Domini non oportet litigare. » Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quàm adulatio.

(Conclusio. — Litigium est per se et secundùm suam speciem, gravius vitium quàm adulatio; per accidens tamen, ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.)

Respondeo dicendum, quòd de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati : et secundùm hoc tantò aliquod vitium est gravius, quantò magis repugnat oppositæ virtuti; virtus autem amicitiæ principaliùs tendit ad delectandum quàm ad contristandum : et ideo litigiosus, qui superabundat in contristando, graviùs peccat quàm placidus vel adulator, qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundùm aliqua exteriora motiva : et secundùm hoc, quandoque adulatio est gravior, putà quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque verò litigium est gravius, putà quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut adulator potest no-

cere occultè decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifestè impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifestè alicui nocere, quasi per violentiam, quàm occultè: unde rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius; decor enim hominis est ex ratione: et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, in quantum videntur ex quadam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cùm tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu: et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati; unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato: et inde est quòd magis verecundatur homo de adulatione quàm de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII.

De liberalitate, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur sex: 1° Utrùm liberalitas sit virtus. 2° Quæ sit materia ejus. 3° De actu ipsius. 4° Utrùm magis ad eam pertineat dare quàm accipere. 5° Utrùm liberalitas sit pars justitiæ. 6° De comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrùm liberalitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quàm aliis provideat; cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « liberalis est non respicere ad seipsum, ita quòd sibi minora derelinquit. » Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat, et ad felicitatem divitiæ organicè deserviunt, ut dicitur in I *Ethic.* Cùm ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quòd liberalis non sit virtuosus, de quo Philosophus dicit in IV *Ethic.* (2), quòd « non est acceptivus pecuniæ neque custoditivus, sed emissivus. »

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus; multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen aliàs sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 30), quòd « in Evangelio multas disciplinas accepimus justæ liberalitatis. » Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

(Conclusio. — Liberalitas est virtus, qua benè utimur omnibus iis externis bonis quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* (lib. II, cap. 19), « benè uti his quibus malè uti

(1) De his etiam in I *ad Cor.*, VIII, lect. 1; et in II *Ethic.*, lect. 8.

(2) Sed alia quæ subjungitur ex *Ethic.*, IV, et ex cap. 1, rursum priùs indicabatur ad marginem, habetur in cap. 2 ubi suprà, et post prædicta subnectitur.

possumus, pertinet ad virtutem. » Possumus autem benè et malè uti non solùm his quæ intra nos sunt, putà potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi, concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo, cùm benè uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quòd liberalitas virtus sit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Ambrosius et Basilius dicunt (1), superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt : et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quàm in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipuè subvenire potest; et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat quòd omnino se et suos despiciat; unde Ambrosius dicit in I *De offic.* (ut suprà) : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. »

Ad secundum dicendum, quòd ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit in IV *Ethicor.* (ut suprà), quòd « liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere. » Et Ambrosius dicit in lib. I *De offic.* (ut suprà), quòd « Deus non vult simul effundi opes, sed dispensari, nisi fortè ut Elisæus, qui boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nullâ curâ teneretur domesticâ. » Quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infrà dicetur (qu. 184 et 185); est tamen sciendum quòd hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, in quantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi; » et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata; unde et Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 30, ut suprà) : « Si adjuves eum

(1) Ambrosius in Serm. LXIV; Basilius in Serm. contra avaritiam, super illud *Luc.*, XII : *Destruam horrea mea.*

qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas; nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causâ magis quàm misericordiæ largiaris. » Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licèt in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales; nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licèt non eodem modo quo virtuosi, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 65, art. 1. Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licèt sint pauperes, esse liberales; unde Philosophus dicit, IV *Ethic.* (ut suprà) : « Secundùm substantiam (id est facultatem divitiarum), liberalitas dicitur; non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu. » Et Ambrosius dicit in I *De offic.* (ut suprà), quòd « affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. »

ARTICULUS II.

Utrùm liberalitas sit circa pecunias.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in V *Ethic.* (cap. 1). Ergo cùm liberalitas sit virtus moralis, videtur quòd sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus. Sed « divitiæ naturales sunt veriores quàm divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, » ut patet per Philosophum in I *Polit.* Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundùm objecta. Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 60, art. 2; et qu. 13, de malo, art. 1; et super IV *Ethic.*, lect. 2, col. 1.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 2), quòd « liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias. »

(Conclusio. — Pecunia liberalitatis propria est materia.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 2), ad liberalem pertinet emissivum esse; unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum : et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cùm enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit; ea verò quæ mittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur : et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1, ad 3), liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis. Affectus autem dantis disponitur secundùm passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ, ad ea quæ dantur : et ideo, immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones, sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De disciplina christiana*, « totum quicquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur, quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant. » Et Philosophus dicit in IV *Ethicor.* (cap. 1), quòd « pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur. »

Ad tertium dicendum, quòd justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus; non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores passiones : unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

ARTICULUS III.

Utrùm uti pecuniâ sit actus liberalitatis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd uti pecuniâ non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecuniâ convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solùm pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solùm consistit in hoc quòd pecunia detur, sed et in hoc quòd expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, et sic non videtur esse actus liberalitatis; dicit enim Seneca in V *De beneficiis* (cap. 9) : « Non est liberalis aliquis ex hoc quòd sibi donat. » Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 1) : « Unoquoque optimè utitur qui habet circa singula virtutem; divitiis ergo utetur optimè qui habet circa pecunias virtutem. » Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

(Conclusio. — Proprius liberalitatis actus est bonus pecuniarum usus.)

Respondeo dicendum, quòd species actûs sumitur ex objecto, ut suprà habitum est. Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quicquid pecuniâ mensurari potest, ut dictum est (art. 2, ad 2); et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cùm liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata : et ideo actus proprius liberalitatis est pecuniâ vel divitiis uti.

(1) De his etiam *Quodlib.*, V, art. 23, ad 1 ; et super IV *Ethic.*, lect., col. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad liberalitatem pertinet benè uti divitiis, in quantum hujusmodi, eo quòd divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundùm aliam rationem, scilicet secundùm rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundùm quamdam specialem rationem, id est, secundùm quòd assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infrà dicetur (qu. 134).

Ad secundum dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solùm convenienter uti suâ materiâ vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad benè utendum: sicut ad fortitudinem militis pertinet non solùm exerere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solùm uti pecuniâ, sed etiam præparare et conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2, ad 1), propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundùm quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem pertinet præcipuè, ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam, non prohibeatur à quocumque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ: unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes: et ideo ad liberalitatem pertinet, ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à convenientibus expensis, neque à convenientibus dationibus; unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundùm Philosophum in IV *Ethicor.* (cap. 1). Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate secundùm quòd se habet ad dationes; non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quòd sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV.

Utrùm ad liberalem maximè pertineat dare.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ad liberalem non maximè pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maximè videtur ad prudentiam pertinere, divitias conservare; unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberaliùs eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ. » Ergo videtur quòd dare non maximè pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maximè intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit; neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV *Ethic.* Ergo ad liberalem non maximè pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maximè intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed « liberalis non est petitivus, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà), cùm per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quòd non maximè intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quòd provideat sibi quàm aliis. Sed expendendo aliquid, providet sibi, dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quàm dare.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà), quòd « liberalis est superabundare in datione. »

(Conclusio. — Ad liberalem maximè pertinet dare, cùm hoc perfectius sit quàm accipere, vel circa seipsum expendere.)

Respondeo dicendum, quòd proprium est liberalis uti pecuniâ. Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius; nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quàm usui; custodia verò pecuniæ in quantum ordinatur ad facultatem

(1) De his etiam infrà, qu. 119, art. 1, ad 2 et 3; et super IV *Ethic.*, lect., col. 3.

utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei, quantò fit ad aliquid distantius, tantò à majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur : et ideo ex majori virtute procedit quòd aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quàm exponendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis, ut præcipuè tendat in id quod perfectius est; nam « virtus est perfectio quædam, » ut dicitur in VII *Physicor.* (1) : et ideo liberalis maximè laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur; sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quàm utiliter eam conservare, sed majoris; quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quòd autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas liberaliùs expendant, quasi existentes inopiæ inexperti, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis; sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solùm sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quòd promptiùs liberaliter agant : timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam ne eam consumant liberaliter agendo; et similiter amor quo eam amant tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecuniâ, et per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actûs, et vitat ejus impedimenta; ei autem quod est convenienter dare duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter : unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus; impediretur enim actus ejus si quibuslibet daret, non enim haberet unde aliis daret quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quòd *dare* et *accipere* se habent

(1) Ut videre est text. 18, non 17, sicut priùs; quamvis

sicut *agere* et *pati*. Non est autem idem principium agendi et patiendi : unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum, et multò minùs ad petendum ; unde versus :

« Si quis in hoc mundo vult multis gratus haberi,
Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil (1). »

Ordinat autem ad dandum aliqua secundùm convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos scilicet procurat ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quòd ad expendendum in seipsum natura inclinat : unde quòd pecuniam quis profundat in alios, hoc pertinet propriè ad virtutem.

ARTICULUS V.

Utrùm liberalitas sit pars justitiæ.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quantò est aliquid magis debitum, tantò minùs liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut suprà habitum est (qu. 58, art. 9). Sed liberalitas est præcipuè circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipuè convenienter dare, ut dictum est (art. 4, ad 2). Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad

id afferatur ut probetur quod eo textu 17 propositum fuerat, virtutem esse *dispositionem ad aliquid optimum*.

(1) Sic nempe construendo : *Det plurima, capiat pauca, quærat nihil* (seu nihil petat).

(2) De his etiam suprà, qu. 58, art. 12, ad 1 ; et in hac ipsa quæst., art. 2, ad 3, et art. 3, ad 2 ; et infrà, qu. 157, art. 1, in corp. ; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2 ; et qu. 13, de malo, art. 1.

charitatem, ut suprà dictum est (qu. 30 et 31). Ergo liberalitas magis est pars charitatis quàm justitiæ.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 28) : « Justitia ad societatem generis humani refertur; societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eamdem *liberalitatem* et *benignitatem* vocant. » Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

(Conclusio.— Quanquam liberalitas species justitiæ minimè sit, annectitur tamen ei ut pari et ut principali minùs principalis virtus.)

Respondeo dicendum, quòd liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus, sed liberalitas exhibet quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia, in duobus : primò quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundò, quia est circa res exteriores, sicut et justitia, licèt secundùm aliam rationem, ut dictum est. Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia; attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quòd sit alteri obligatus; unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio, non est corporalis, sed magis animalis; unde liberalitas non pertinet propriè ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quòd datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quòd homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat, et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quòd dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit neque amat; unde non solùm amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet : unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI.

Utrum liberalitas sit maxima virtutum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædàm similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maximè assimilatur Deo, qui « dat omnibus affluenter et non improperat, » ut dicitur *Jac.*, I. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundùm Augustinum in VI *De Trinit.* (cap. 8), « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. » Sed ratio bonitatis maximè videtur ad liberalitatem pertinere, quia « bonum diffusivum est, » ut patet per Dionysium, IV cap. *De div. Nom.;* unde et Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 28, ut suprà), quòd « justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in lib. *De consolat.* (lib. II, Prosâ V) : « Largitas maximè claros facit; » et Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 1), quòd « inter virtuosos maximè liberales amantur. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De offic.* (lib. I, ut suprà), quòd « justitia excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior; » et Philosophus dicit in I *Rhetor.* (cap. 9), quòd « fortes et justi maximè honorantur et post eos liberales. »

(Conclusio. — Quanquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primò et per se est maxima virtutum, sed ipsi præeminent omnes quæ circa nobilius objectum versantur.)

Respondeo dicendum, quòd quælibet virtus tendit in aliquod bonum : unde quantò aliqua virtus in majus bonum tendit, tantò melior est. Liberalitas enim tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo, primò et per se; alio modo, ex consequenti. Primò quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum : et sic,

secundùm hoc præfertur liberalitati et temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus; et fortitudo et justitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune, una quidem tempore pacis, alia verò tempore belli; et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum. Nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano, et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti; et secundùm hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta, ex hoc enim quòd homo non est amativus pecuniæ, sequitur quòd de facili utatur eâ et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei; et secundùm hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quòd utilis est ad multa. Quia tamen unumquodque magis judicatur secundùm id quod primò et per se competit ei, quàm secundùm id ad quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd datio divina provenit ex hoc quòd amat homines quibus dat, non autem ex eo quòd afficiatur ad ea quæ dat: et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quàm ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quòd quælibet virtus participat rationem boni, quantum ad emissionem proprii actûs; actus autem quarumdam aliarum virtutum, meliores sunt pecuniâ, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quòd liberales maximè amantur, non quidem *amicitiâ honesti*, quasi sint meliores, sed *amicitiâ utilis*, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt. Et etiam propter eamdem causam clari redduntur.

QUÆSTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis, et primo de avaritia, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primò de avaritia; secundò, de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm avaritia sit peccatum. 2° Utrùm sit speciale peccatum. 3° Cui virtuti opponatur. 4° Utrùm sit peccatum mortale. 5° Utrùm sit gravissimum peccatum. 6° Utrùm sit carnale vel spirituale peccatum. 7° Utrùm sit vitium capitale. 8° De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm avaritia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd avaritia non sit peccatum. Dicitur enim *avaritia* quasi *æris aviditas*, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum; naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur : unde et *substantia hominis* dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 7, art. 4). Sed avaritia non est propriè peccatum contra Deum; non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in seipsum; hoc enim propriè pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit, I *ad Cor.*, VI : « Qui fornicatur, in corpus suum peccat. » Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quòd homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt pec-

cata. Sed « avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, » ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Ergo avaritia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *ad Hebr.*, ult. : « Sint mores sine avaritia, contenti præsentibus. »

(Conclusio. — Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias.)

Respondeo dicendum, quòd in quibuscumque bonum consistit in debita mensura : unde necesse est quòd per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat; in omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura. Nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum in I *Polit.* Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est qu. 117, art. 3) : unde necesse est quòd bonum hominis circa ea, consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundùm aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus, secundùm suam conditionem. Et ideo, in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ diffinitur esse « immoderatus amor habendi. » Unde patet quòd avaritia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem : et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit, et ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores, dupliciter. Uno modo immediatè, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet; et secundùm hoc, est directè peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, putà si immoderatè aliquis divitias amet, aut desideret, aut delec-

tetur in eis : et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licèt non deordinetur corpus sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, in quantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quòd inclinationes naturales sunt regulandæ secundùm rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo, quamvis senes propter naturæ defectum avidiùs exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum, non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II.

Utrùm avaritia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De libero arbit.* (lib. III, qu. 17) : « Avaritia quæ græcè *philargyria* dicitur, non in solo argento vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur, intelligenda est. » Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei; quia peccatum est (2), « spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, » ut suprà habitum est (qu. 104, art. 3). Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundùm Isidorum in libro *Etymol.*, « avarus dicitur quasi avidus æris, » id est *pecuniæ* : unde et in græco avaritia *philargyria* nominatur, id est *amor argenti*. Sed sub argento (per quod pecunia significatur) significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut suprà habitum est (qu. 77, art. 2). Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei; ergo videtur esse generale peccatum.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 63, art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 21, in exposit. litteræ sive textûs; et qu. 8, de malo, art. 1, ad 2.

(2) Ut colligitur ex Augustino, lib. I *De libero arbit.*, cap. 16, paulò aliis verbis.

3. Præterea, super illud *ad Rom.*, VII : « Nam concupiscentiam nesciebam, etc., » dicit Glossa : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ ; unde dicitur *Exod.*, XX : « Non concupisces rem proximi tui. » Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum ; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed contra est, quòd *ad Rom.*, I, avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur : « Repletos omni iniquitate, malitiâ, fornicatione, avaritiâ, etc. »

(Conclusio. — Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum est ; ut verò est inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd peccata sortiuntur speciem secundùm objecta, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 71, art. 1) ; objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus : et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, et boni delectabilis. Divitiæ autem secundùm se habent rationem utilis ; ea enim ratione appetuntur in quantum in usum hominis cedunt : et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundùm quòd est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur ; ex qua sumitur avaritiæ nomen. Verùm quia verbum habendi, quod secundùm primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur (sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, et alia hujusmodi, ut patet in *Prædicamentis*, (cap. 5), per consequens etiam nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem, sicut Gregorius dicit in quadam Homilia (1), quòd « avaritia est non solùm pecuniæ, sed etiam altitudinis, cùm supra debitum modum sublimitas ambitur ; » et secundùm hoc ava-

(1) Nempe XVI *in Evang.*, super illud *Matth.*, IV, à Satana tentante Christo dictum, cum ostenderet ei omnia regna mundi : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.*

ritia non est speciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd omnes res exteriores quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecuniâ consequi, sicut voluptates et honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis : et ideo illorum appetitus non propriè dicitur avaritia, secundùm quòd est vitium speciale.

Ad tertium dicendum, quòd Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei ; potest enim intelligi quòd per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum, prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III.

Utrùm avaritia opponatur liberalitati.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud *Matth.*, V : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, » Chrysostomus dicit, quòd « duplex est justitia, una generalis, et alia specialis, cui opponitur avaritia. » Et hoc idem Philosophus dicit in V *Ethic.* Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quòd homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directè opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum in II et IV *Ethic.* Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra est, quòd sicut dicitur *Eccles.*, V, « avarus non implebitur pecuniâ ; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis. » Sed non impleri pecuniâ, et inordinatè eas amare,

est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

(CONCLUSIO. — Avaritia, quatenus indebitam quamdam pecuniarum acceptionem et conservationem importat, justitiæ adversatur; quatenus verò immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur.)

Respondeo dicendum, quòd avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias, dupliciter. Uno modo, immediatè circa acceptionem et conservationem divitiarum, in quantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo; et sic oponitur justitiæ. Et hoc modo accipitur avaritia, *Ezech.*, XXII, ubi dicitur : « Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædam, ad effundendum sanguinem, et avarè lucra sectanda. » Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum, putà cùm quis nimis amat, vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est. Et sic accipitur avaritia, II *ad Cor.*, IX : « Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam. » Glossa : « Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus *illiberalitatem* (1).

Ad secundum dicendum, quòd justitia propriè statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundùm rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissione earum, secundùm quòd ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundùm regulam rationis.

(1) Juxta græcum ἀνελευθερίαν, ut *Ethic.*, IV, cap. 1, videre est.

Ad tertium dicendum, quòd avaritia secundùm quòd opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quàm debeat secundùm justitiam; et huic opponitur *minus habere*, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia secundùm quòd opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitati oppositum.

ARTICULUS IV.

Utrùm avaritia semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali (2). Sed propter avaritiam homines digni sunt morte; cùm enim Apostolus, *ad Rom.*, I, præmisisset : « Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritiâ, etc., » subdit : « Qui talia agunt, digni sunt morte. » Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, minimum in avaritia est quòd aliquis inordinatè retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius : « Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides. Quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres. » Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multò magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed secundùm Chrysostomum, « tenebræ animæ est pecuniarum cupido. » Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed contra est, quod I *ad Cor.*, III, super illud : « Si quis ædificaverit super hoc fundamentum, etc., » dicit Glossa, quòd « lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo; » quod pertinet

(1) De his etiam qu. 13, de malo, art. 2.

(2) Sive mors corporalis intelligatur, sive spiritualis de qua nunc potissimùm agitur.

ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter; de eo enim dicitur quòd « salvus erit sic quasi per ignem. » Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

(Conclusio. — Avaritia quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actûs adsit; quæ verò liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), avaritia dupliciter dicitur. Uno modo, secundùm quòd opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad avaritiam pertinet quòd aliquis injustè accipiat vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut suprà habitum est (qu. 66, art. 6 et 8). Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale, propter imperfectionem actûs, sicut suprà dictum est, cùm de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundùm quòd opponitur liberalitati; et secundùm hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo in tantum amor divitiarum crescat quòd præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superfluè divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum, sic avaritia est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd avaritia connumeratur peccatis mortalibus, secundùm illam rationem qua est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd Basilius loquitur in illo casu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quòd cupido divitiarum obtenebrat animam propriè quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

ARTICULUS V.

Utrùm avaritia sit maximum peccatorum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim *Eccles.*, X : « Avaro nihil est scelestius ; » et postea subditur : « Nihil est iniquius quàm amare pecuniam ; hic enim et animam suam venalem habet. » Et Tullius dicit in I *De officiis* : « Nihil est tam angusti animi, tamque parvi quàm amare pecuniam. » Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò magis charitati contrariatur. Sed avaritia maximè contrariatur charitati ; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.* (qu. 36), quòd « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quòd sit incurabile ; unde et peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile ; unde dicit Philosophus in IV *Ethic.*, quòd « senectus et omnis impotentia illiberales facit (1). » Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit *ad Ephes.*, V, quòd « avaritia est idolorum servitus. » Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed contra est, quòd adulterium est gravius peccatum quàm furtum, ut habetur *Proverb.*, VI. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

(Conclusio. — Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quanquam magnam habeat deformitatem.)

Respondeo dicendum, quòd omne peccatum, ex hoc ipso quòd est malum, consistit in quadam corruptione sive privatione alicujus boni. In quantum autem est voluntarium, con-

(1) Ex quo jam suprà relatum est, art. 1, argum. 3, ubi *defectus* appellatur quod hic *impotentia*, juxta græcum ἀδυναμία.

sistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur; quod quantò majus est, tantò peccatum gravius est. Et secundùm hoc peccatum quod est contra Deum est gravissimum; et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quæ sunt ad usum hominis deputatæ; quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinatè subditur appetitus humanus; quod quantò minus est, tantò peccatum est deformius : turpius est enim subesse inferiori bono quàm superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona; est enim minus quàm bonum corporis, quod etiam minus est quàm bonum animæ, quod exceditur à bono divino. Et secundùm hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile, materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrrumpitur, quàm ex parte boni cui subjicitur, appetitus. Et ideo dicendum est, quòd avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui subditur appetitus : unde et in *Eccles.* pro ratione subditur quòd avarus « animam suam habet venalem; » quia videlicet animam suam, id est vitam suam, exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit, « quoniam in vita sua projecit, » id est contempsit, « intima sua, » ut scilicet pecuniam lucraretur (1). Tullius etiam addit hoc esse « angusti animi, » ut scilicet velit pecuniæ subjici.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundùm quòd accipitur specialiter pro avaritia. Cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est « venenum charitatis, » in

(1) Paulò aliter græcè, veluti ex persona loquentis Dei : *Quid superbit terra et cinis : Quoniam in vita projeci intima ejus;* quasi esset ἔῤῥιψα.

quantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quòd inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia. Nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptûs, putà quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur : et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia verò habet insanabilitatem ex parte defectûs humani, in quem scilicet semper procedit humana natura, quia quò aliquis est magis deficiens, eò magis indiget adminiculo exteriorum rerum; et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum, quòd avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem quam habet ad ipsam, quia sicut idololatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori, immoderatè eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quòd avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ARTICULUS VI.

Utrùm avaritia sit peccatum spirituale.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale; sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus qui propter carnalis naturæ defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus

hominis deordinatur, secundùm illud Apostoli, I *ad Cor.*, VI: « Qui fornicatur in corpus suum peccat. » Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus, *Marc.*, V, comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur. Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (cap. 3 vel 17), computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

(Conclusio. — Avaritia, cùm in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale est.)

Respondeo dicendum, quòd peccata præcipuè in affectu consistunt. Omnes autem affectiones animæ sive passiones terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (cap. 5). Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum et venereorum; delectationes verò spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa verò dicuntur spiritualia, quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et hujusmodi est avaritia; delectatur enim avarus in hoc quòd considerat se possessorem divitiarum: et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quòd avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solùm animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quòd divitias possideat: et ideo non erit peccatum carnale. Ratione autem objecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam, et vitia purè carnalia, quæ quærunt delectationem purè corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quòd motus recipit speciem secundùm terminum *ad quem*, non autem secundùm terminum *à quo*. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quòd tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quòd procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quòd Chrysostomus comparat avarum

dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum; quia, sicut dæmoniacus ille de quo legitur *Marc.*, V, se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII.

Utrùm avaritia sit vitium capitale.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 84), illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ; quia « divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, » ut dicitur in I *Ethic.* Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit, XV *Moral.*, quòd « avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore; dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. » Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quàm ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (cap. 31 vel 17, ut jam suprà), ponit avaritiam inter vitia capitalia.

(Conclusio. — Cùm in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 84, art. 3), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem finis; qui cùm sit multùm appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda, vel

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 3; et qu. 8, de malo, art. 1, et qu. 13, art. 3.

bona vel mala. Finis autem maximè appetibilis est beatitudo vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 1, art. 4, 7 et 8). Et ideo, quantò aliquid magis participat conditiones felicitatis, tantò magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maximè repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in III *De consolat.* (Prosâ III). Cujus ratio est, quia sicut Philosophus dicit in V *Ethicor.*, « denario utimur quasi fidejussore ad omnia habenda. » Et *Eccles.*, X, dicitur quòd « pecuniæ obediunt omnia. » Et ideo avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus perficitur secundùm rationem, vitium autem perficitur secundùm inclinationem appetitûs sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus : et ideo non oportet quòd principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licèt liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam dictâ. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis; unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « prodigus magis dicitur vanus quàm malus. »

Ad secundum dicendum, quòd pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; in quantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, ut dictum est (qu. 26, art. 4, ad 2), dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII.

Utrùm proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet « proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio. » Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3). *Proditio* autem, *fraus* et *fallacia* opponuntur prudentiæ, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei vel charitati, quæ quiescit in amato; *violentiæ* opponuntur justitiæ, *obduratio* misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus ponit novem filias, quæ sunt « mendacium, fraus, furtum, perjurium et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. » Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus, IV *Ethic.*, ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat « illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, cumini sectores, cimbices, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. » Ergo videtur quòd prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea, tyranni maximè violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quòd « tyrannos qui civitates desolantes, et sacra prædantes, non dicimus illiberales, » id est avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (cap. 31 vel 17, ut jam suprà), assignat avaritiæ filias priùs enumeratas.

Respondeo dicendum, quòd filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipuè secundùm appetitum finis. Quia verò avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus

excedit. Primò enim superabundat in retinendo; et ex hac parte oritur ex avaritia « obduratio contra misericordiam, » quia scilicet cor ejus misericordiâ non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundò, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo : et secundùm hoc avaritia potest considerari dupliciter. Uno modo, secundùm quòd est in affectu, et sic ex avaritia oritur *inquietudo*, in quantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas; « avarus enim non implebitur pecuniâ, » ut dicitur *Eccles.*, V. Alio modo potest considerari in effectu, et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*, quandoque autem dolo; qui quidem si fiat in verbo, erit *fallacia*, quantum ad simplex verbum, *perjurium* autem, si addatur confirmatio juramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic in quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis; aliud est enim « peccatum habere filias, et peccatum habere species. »

Ad secundum dicendum, quòd illa tria distinguuntur, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd illa novem reducuntur ad septem : nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia; falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii, sicut furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem; rapacitas autem continetur sub violentia, cùm sit species ejus; inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad quartum dicendum, quòd illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quàm filiæ; potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quòd deficit in dando; et si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *tenax*; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam

vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo; et hoc dupliciter. Uno modo, quia turpiter lucratur, vel « vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes, » vel quia « de aliquibus vitiosis actibus lucratur, » sicut de meretricio, vel de aliquo hujusmodi; vel quia « lucratur parva cum magno labore. » Alio modo, quia injustè lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut *latrones*, vel « mortuos spoliando, » vel « amicis auferendo, » sicut *aleatores*.

Ad quintum dicendum, quòd sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de prodigalitate.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm prodigalitas avaritiæ opponatur. 2° Utrùm prodigalitas sit peccatum. 3° Utrùm sit gravius peccatum quàm avaritia.

ARTICULUS I.

Utrùm prodigalitas opponatur avaritiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundùm quòd opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam; prodigalitas autem non

(1) De his etiam suprà, qu. 118, art. 3, ad. 3.

videtur esse circa aliquas animæ passiones, non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 72, art. 3). Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipuè propter voluptates; unde et *Luc.*, XV, dicitur de filio prodigo, quòd « dissipavit substantiam suam, luxuriosè vivendo. » Ergo videtur quòd prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati, quàm avaritiæ et liberalitati.

Sed contra est, quòd Philosophus in II et in IV *Ethic.*, ponit prodigalitatem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc *avaritiam* dicimus.

(Conclusio. — Prodigalitas, tam secundùm excessum in dando, quàm secundùm defectum in retinendo et acquirendo, est avaritiæ opposita.)

Respondeo dicendum, quòd in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem, secundùm superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundùm superabundantiam et defectum diversimodè: nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plùs debito eas diligens; prodigus autem deficit, minùs debito earum sollicitudinem gerens. Circa exteriora verò ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo; ad avaritiam autem pertinet è contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo. Unde patet quòd prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet eidem inesse opposita secundùm diversa; ab illo enim aliquis magis denominatur, quòd inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur, itae tiam avaritia et prodigalitas præcipuè attenduntur secundùm dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*, qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quòd aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ubi suprà). Similiter etiam contingit

quòd aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus, et simul cum hoc excedat in accipiendo; vel ex quadam necessitate, quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona: unde cogitur indebitè acquirere, quod pertinet ad avaritiam, vel etiam propter animi inordinationem; dum enim non dat propter bonum, quasi contemptâ virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat. Et sic non secundùm idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum, quòd prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quòd prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia, sed quandoque quidem ex eo quòd taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentiùs tamen ad intemperantias declinant, tum quia ex quo superfluè expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis impendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosophus in IV *Ethic.* dicit, quòd « multi prodigorum fiunt intemperati (1). »

ARTICULUS II.

Utrùm prodigalitas sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus, I *ad Timoth.*, ult. : « Radix omnium malorum est cupiditas. » Sed non est radix prodigalitatis, quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus, I *ad Timoth.*, ult., dicit : « Divitibus hujus sæculi præcipe facilè tribuere, communicare. » Sed hoc maximè faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in

(1) Ex græco ἀκόλαστοι, vel etiam ἄσωτοι, ut cap. 3, græ-

datione, et deficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maximè convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit, *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse in crastinum ; » et *Matth.*, XIX : « Vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed contra est, quòd filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate, *Luc.*, XVI.

(Conclusio. — Cùm virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessariò peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), prodigalitas opponitur avaritiæ secundùm oppositionem superabundantiæ et defectûs. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur; ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quòd corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quòd prodigalitas sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii verò dicunt quòd loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni. Et sic manifestum est quòd etiam prodigalitas ex cupiditate oritur; prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinatè, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis rectè consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum; nam suprà præmiserat : « Qui volunt divites fieri, etc. : » et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur, sicut cùm aliquis prodigè multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, à quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus monet divites ut facilè tribuant, et communicent sua secundùm quod oportet; quod non faciunt prodigi, quia, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, « dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratiâ,

co-lat., videre est, vel in antiquis cap. 4, et apud S. Thomam lect. 4.

neque secundùm quod oportet; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus, bonis autem nihil dant. »

Ad tertium dicendum, quòd superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundùm quantitatem dati, sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet; unde quandoque liberalis majora dat quàm prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quòd illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem removent, non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

ARTICULUS III.

Utrùm prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat, per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet; dicit enim Philosophus, IV *Ethic.*, quòd « corruptio divitiarum per quas homo vivit, est quædam ipsius esse perditio (1). » Graviùs autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundùm illud *Eccles.*, XIV : « Qui sibi nequam est, cui bonus erit? » Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minùs est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili; unde et prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà). Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

(1) Juxta græcum τοῦ εἰ, ut habetur cap. 1, paulò post principium, ubi additur quòd fit *ei substantiæ* vel *essentiæ corruptio* (οὐσίας φθορὰ). Unde prodigus, græcè ἄσωτος, quasi dicatur *inservatus* qui per seipsum perit, aut in ruinam et perniciem sui tendit.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut suprà habitum est (1). Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quàm avaritia; dicitur enim *Proverb.*, XXI : « Thesaurus laudabilis, et oleum in habitaculo justi; et imprudens homo dissipabit illud. » Et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « insipientis est superabundanter dare, et non accipere. » Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « prodigus multò videtur melior liberali. »

(Conclusio. — Cùm prodigus minùs quàm avarus à liberali distet, et multis prosit, ac faciliùs à vitio sit sanabilis, sequitur hinc quòd prodigalitas minus peccatum sit quàm avaritia.)

Respondeo dicendum, quòd prodigalitas secundùm se considerata minus peccatum est quàm avaritia; et hoc triplici ratione. Primò quidem, quia avaritia magis differt à virtute opposita; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quàm accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundò, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV *Ethic.* Tertiò, quia prodigalitas est facilè sanabilis, et per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quòd pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione suprà dictâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia prodigi et avari non attenditur secundùm hoc quòd est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet; peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et præcipuè hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant prodigè expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, in quantum deficit in

(1) Tum in hac ipsa parte, qu. 16, art. 1, ad 1; tum jam priùs 1, 2, qu. 61, art. 2, ad 1.

dationibus; peccat etiam in seipsum, in quantum deficit in sumptibus. Unde dicitur *Eccles.*, VI : « Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis. » Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quòd tamen aliquibus prodest; avarus autem nec aliis nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

Ad secundum dicendum, quòd cùm de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundùm proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatem attendimus quòd superfluè consumit divitias, circa avaritiam verò, quòd superfluè eas retinet. Quòd autem quis propter intemperantiam superfluè consumat, hoc jam nominat simul multa peccata; unde et tales prodigi sunt pejores, ut dicitur in IV *Ethic.* Quòd autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes à prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quòd opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUÆSTIO CXX.

De epiikeia seu æquitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de epiikeia.

Circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm epiikeia sit virtus. 2° Utrùm sit pars justitiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm epiikeia sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd epiikeia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epiikeia aufert aliam virtutem; quia et tollit id quod justum est secundùm legem, et opponi videtur severitati. Ergo epiikeia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (cap. 31) : « In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent cùm eas instituunt, tamen cùm fuerint institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundùm ipsas. » Sed epiikeia videtur judicare de lege, quando eam æstimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epiikeia magis est vitium quàm virtus.

3. Præterea, ad epiikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* Sed interpretare intentionem legislatoris, ad solum principem pertinet; unde Imperator dicit in Cod. *De legibus et constitutionibus Principum* : « Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere. » Ergo actus epiikeiæ non est licitus; ergo epiikeia non est virtus.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.* (cap. 14 vel 16), ponit eam *virtutem.*

(Conclusio. — Cùm epiikeia sit legum directiva, secundùm quod justitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter viriutes annumeranda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de legibus ageretur (1, 2, qu. 96, art. 6), quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret. Sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundùm hoc

(1) De his etiam infrà, qu. 107, art. 1, ad 6; et III, *Sent.*, dist. 37, art. 4, in corp.; et super V *Ethic.*, lect. 16.

legem ferentes, quam tamen in aliquibus casibus servare est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit : sicut lex instituit quòd deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est. Contingit tamen aliquando esse nocivum, putà si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epiikeia, quæ apud nos dicitur *æquitas :* unde patet quòd epiikeia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd epiikeia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in Cod. *De legibus et constitutionibus Principum* (ut suprà) : « Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem. »

Ad secundum dicendum, quòd ille de lege judicat, qui dicit eam non esse benè positam; qui verò dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quòd interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS II.

Utrùm epiikeia sit pars justitiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd epiikeia non sit pars justitiæ. Ut enim ex suprà dictis patet (qu. 58, art. 5, 6 et 7), duplex est justitia, una particularis, alia legalis. Sed epiikeia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis; similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege

positum est. Ergo videtur quòd epiikeia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minùs principali, ut pars; cardinalibus enim virtutibus quasi principalibus assignantur secundæ virtutes, ut partes. Sed epiikeia videtur esse principalior virtus quàm justitia, ut ipsum nomen sonat; dicitur enim ab *epi*, quod est *supra*, et *dikaion*, quod est justum. Ergo epiikeia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quòd epiikeia sit idem quod modestia; nam ubi Apostolus *ad Philip.*, IV, dicit : « Modestia vestra nota sit omnibus hominibus, » in græco habetur *epiikeia*. Sed secundùm Tullium (lib. II *De invent.*, modestia est pars temperantiæ. Ergo epiikeia non est pars justitiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, quòd « epiikeia est quoddam justum. »

(Conclusio. — Epiikeia justitiæ ut generi subjicitur, estque humanorum actuum superior regula, quippe qua legalis justitia dirigitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 48), virtus aliqua triplicem habet partem : scilicet partem subjectivam, partem integralem et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum; et est minus. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundùm unam rationem, sicut animal de equo et bove; quandoque autem prædicatur secundùm *prius* et *posterius*, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epiikeia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquam justitia quædam existens, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* : unde patet quòd epiikeia est pars subjectiva justitiæ. Et de ea justitia dicitur per prius quàm de legali; nam legalis justitia dirigitur secundùm epiikeiam. Unde epiikeia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd epiikeia correspondet propriè justitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ obtemperat legi, sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epiikeia est pars potior legalis justitiæ. Si verò justitia legalis dicatur solùm quæ obtemperat legi secundùm verba legis, sic epiikeia

non est pars legalis justitiæ; sed est pars justitiæ communiter dictæ, divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit V *Ethic.*, « epiikeia est melior quâdam justitiâ, » scilicet legali quæ observat verba legis. Quia tamen et ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitiâ.

Ad tertium dicendum, quòd ad epiikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis; sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, putà in incessu vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quòd nomen epiikeiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI.

De pietate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate.

Et circa hoc quærantur duo : 1° Utrùm sit donum Spiritus sancti. 2° Quid in beatitudinibus et fructibus ei respondeat.

ARTICULUS I.

Utrùm pietas sit donum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 68, art. 1). Sed pietas est quædam virtus, ut suprà dictum est (qu. 101, art. 3). Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maximè moralibus, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 18, art. 8). Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate. Si ergo aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quòd magis religio debeat esse donum quàm pietas.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 62, art. 6). Sed actus pietatis non potest manere in patria; dicit enim Gregorius in I *Moral.* (cap. 12 vel 15), quòd « pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet; » et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. » Ergo pietas non est donum.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XI, ponitur inter dona (1).

(Conclusio. — Pietas secundùm quam Deo ut patri cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritus sancti instinctu, est donum Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 69, art. 1 et 3), dona Spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quòd affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater. » Et quia ad pietatem propriè pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quòd pietas, secundùm quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri, per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quòd pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quòd exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quàm exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quàm exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundùm quòd est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quòd sicut per pietatem quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solùm patri carnali,

(1) Non sub nomine quidem donorum, sed sub nomine spirituum, cùm super Christum requiescere significatur *spiritus sapientiæ et intellectûs, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis;* præter *spiritum timoris Domini*, qui et eum replere subjungitur.

sed etiam omnibus sanguine junctis, secundùm quòd pertinent ad patrem, ita etiam pietas, secundùm quòd est donum, non solùm exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc, ad ipsam pertinet « honorare sanctos, non contradicere Scripturæ, sive intellectæ, sive non intellectæ, » sicut Augustinus dicit in II lib. *De doctrina christ.* (cap. 7). Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipuè post diem judicii, habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali; quod præcipuè tunc erit, secundùm illud *Sap.*, V: « Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei. » Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem judicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

ARTICULUS II.

Utrùm dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet, Beati mites.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet : « Beati mites. » Pietas enim est donum respondens justitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet : « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam; » vel etiam quinta beatitudo, videlicet : « Beati misericordes; » quia, ut dictum est (art. 1), opera misericordiæ pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum, *Isai.*, XI. Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cùm ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet : « Beati qui lugent, » videtur quòd non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut suprà habitum est (qu. 70, art. 1). Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate, quàm mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. I, cap. 1): « Pietas congruit mitibus. »

(CONCLUSIO. — Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis respiciamus, respondet secunda beatitudo, qua mites beati pronuntiantur; secundùm eam convenientiam quæ est ex propria ratione doni et beatitudinis, pietati respondet quarta et quinta beatitudo.)

Respondeo dicendum, quòd in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi: una quidem, secundùm rationem ordinis, quam videtur Augustinus fuisse secutus; unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet, « Beati mites, » attribuit pietati, et sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundùm propriam rationem doni et beatitudinis; et secundùm hoc oportet adaptare beatitudines donis secundùm objecta et actus. Et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quàm secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, in quantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quòd eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundùm rationem ordinis, diversæ beatitudines eis adaptantur, observatâ tamen aliquali convenientiâ, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd bonitas et benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirectè, in quantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est.

QUÆSTIO CXXII.

De præceptis justitiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ.

Et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrùm præcepta decalogi

sint præcepta justitiæ. 2° De primo præcepto decalogi. 3° De secundo. 4° De tertio. 5° De quarto. 6° De aliis sex.

ARTICULUS I.

Utrùm præcepta decalogi sint præcepta justitiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est « cives facere virtuosos secundùm omnem virtutem, » ut dicitur in II *Ethic.* (cap. 1); unde et V *Ethic.* dicitur (cap. 2 vel 3), quòd « lex præcipit de omnibus actibus virtutum omnium. » Sed præcepta decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipuè præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 19, art. 2). Sed præcepta decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1, 2, qu. 100, art. 3). Ergo præcepta decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipuè tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, putà de officiis publicis, et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis decalogi. Ergo videtur quòd præcepta decalogi non pertineant propriè ad justitiam.

4. Præterea, præcepta decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundùm dilectionem Dei et proximi; quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta decalogi magis pertinent ad charitatem quàm ad justitiam.

Sed contra est, quòd justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad justitiam.

(Conclusio. — Omnia præcepta decalogi ad justitiam pertinent.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi sunt prima

(1) De his etiam suprà, qu. 56, art. 1, ad 1, et art. 2; et infrà, qu. 140, art. 1, ad 3; et qu. 148, art. 1, ad 1; et

principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis principiis. Manifestissimè autem ratio debiti (quæ requiritur ad præceptum) apparet in justitia, quæ est ad alterum; quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quòd homo sit sui dominus, et quòd liceat ei facere quodlibet. Sed in his quæ sunt ad alterum, manifestè apparet quòd homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet: et ideo præcepta decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia verò sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet priùs tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum: sicut et ceremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimodè dispensari, secundùm hominum diversitatem: et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad quartum dicendum, quòd præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundùm illud I *ad Timoth.*, I: « Finis præcepti est charitas. » Sed ad justitiam pertinent, in quantum immediatè sunt de actibus justitiæ.

1, 2, qu. 99, art. 5, ad 1; et qu. 100, art. 2, in corp., et art. 3, ad 3.

ARTICULUS II.

Utrùm primum præceptum decalogi convenienter tradatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd primum præceptum decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quàm patri carnali, secundùm illud *ad Hebr.*, XII : « Quantò magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus. » Sed præceptum pietatis qua honoratur pater, ponitur affirmativè, cùm dicitur : « Honora patrem tuum et matrem tuam. » Ergo multò magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmativè, præsertim cùm affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est (art. 1). Sed religio, cùm sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus : nam primò dicitur : « Non habebis Deos alienos coram me ; » secundò dicitur : « Non facies tibi sculptile ; » tertiò verò : « Non adorabis ea, neque coles. » Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 9), quòd « per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. » Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut suprà dictum est (qu. 92, art. 2). Insufficienter ergo prohibetur idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas (*Exod.*, XX).

(Conclusio. — Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.)

Respondeo dicendum, quòd ad legem pertinet facere homines bonos : et ideo oportet præcepta legis ordinari secundùm ordinem generationis, qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quòd prima pars primò constituitur, sicut in generatione animalis primò generatur cor (1), et in domo primò ponitur fundamen-

(1) Ut passim Philosophus inculcat, nominatim lib. III *De*

tum. Et in bonitate animæ, prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo benè utitur qualibet aliâ bonitate; bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum, quod est finis. Et ideo, in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primò oportuit quasi jacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis. Secundò attendendum est in ordine generationis, quòd primò contraria et impedimenta tolluntur: sicut agricola primò purgat agrum, et postea projicit semina, secundùm illud *Jerem.*, IV: « Novate vobis novale, et nolite serere super spinas. » Et ideo, circa religionem primò homo erat instituendus ut impedimenta veræ religionis excluderet; præcipuum autem impedimentum religionis est, quòd homo falsò Deo inhæreat, secundùm illud *Matth.*, VI: « Non potestis Deo servire, et mammonæ. » Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet: « Memento ut diem sabbathi sanctifices. » Sed erant præmittenda præcepta negativa quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis, negatio qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum est; et præcipuè in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit, II *Cœl. Hierarch.*

Ad secundum dicendum, quòd cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant, absque institutione imaginum: unde Varro dicit, quòd « antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. » Et hic cultus prohibetur primò, cùm dicitur: « Non habebis deos alienos. » Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportunè prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cùm dicitur:

partibus animalium. cap. 4, quia sanguinis fons est (inquit) quo principium vitæ constat, et *De generat. animalium*, lib. II, cap. item 4, ac expressiùs cap. 6, ubi dicitur *primum vivens* et *ultimum moriens*.

« Non facies tibi sculptile ; » et ipsarum imaginum cultus, cùm dicitur : « Non coles ea, etc. »

Ad tertium dicendum, quòd omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cùm dæmonibus inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : « Non habebis deos alienos. »

ARTICULUS III.

Utrùm secundum præceptum decalogi convenienter tradatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd secundum præceptum decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » sic exponitur in Glossa, *Exod.*, XX : « Non existimes creaturam esse filium Dei ; » per quod prohibetur error contra fidem. Et *Deut.*, V, exponitur : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » scilicet, « nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo ; » per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis, secundùm illud *ad Coloss.*, III : « Omne quodcumque facitis in verbo vel opere, in nomine Domini facite. » Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quàm præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea, *Exod.*, XX, exponitur illud præceptum : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » jurando, scilicet pro nihilo ; unde videtur per hoc prohiberi *vana juratio*, quæ scilicet est sine judicio. Sed multò gravior est *falsa juratio*, quæ est sine veritate, et *injusta juratio*, quæ est sine justitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multò gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quàm per-

jurium. Ergo blasphemia et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminatè dici : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. »

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ (ut jam suprà).

(CONCLUSIO. — Cùm unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.)

Respondeo dicendum, quòd oportet priùs impedimenta veræ religionis excludere, in eo qui instruitur ad virtutem, quàm eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter : uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebitè exhibetur, quod pertinet ad superstitionem; alio modo, quasi per defectum reverentiæ, cùm scilicet Deus contemnitur, quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut suprà habitum est (qu. 97). Superstitio autem impedit religionem, quantum ad hoc ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundùm illud *Isai.*, XXVIII : « Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat, » scilicet Deus verus vel falsus, è corde hominis; et « pallium breve utrumque operire non potest. » Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum, quàm eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto, quo prohibetur perjurium, ad irreligiositatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ expositiones sunt mysticæ. Litteralis autem expositio est quæ habetur *Deut.*, V : « Non assumes nomen Dei tui in vanum, » scilicet jurando pro re quæ non est.

Ad secundum dicendum, quòd non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed propriè illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est

frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quòd per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundùm hoc procedunt illæ expositiones de quibus suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est; quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut suprà dictum est. Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundùm seipsam, quia non habet firmamentum veritatis. Quando autem aliquis jurat sine judicio, ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solùm ex parte jurantis.

Ad quartum dicendum, quòd sicut eis qui instituuntur in aliqua scientia, primò proponuntur quædam communia documenta, ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea, vel prohibendo vel mandando, quæ communiùs in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta decalogi prohibetur perjurium, quod frequentiùs accidit quàm blasphemia, in quam homo rariùs prolabitur.

Ad quintum dicendum, quòd nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una, non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit : « Non assumes nomen Dei tui in vanum; » quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

ARTICULUS IV.

Utrùm tertium decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter tertium præceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum, est

(1) De his etiam 1, 2, qu. 100, art. 5, ad 2, et qu. 104, art. 4, ad 14; et III, *Sent.*, dist. 37, art. 5; et *Isai.*, LVI; et *Job*, III; et *ad Coloss.*, II, lect. 4.

generale; nam super illud *Luc.*, XIII : « Archisynagogus indignans quòd sabbatho curasset, » dicit Beda : « Lex (inquit) in sabbatho non hominem curare, sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet. » Secundùm autem litteralem sensum est præceptum ceremoniale; dicitur enim *Exod.*, XXXI : « Videte ut sabbathum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris. » Præcepta autem decalogi sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta decalogi.

2. Præterea, ceremonialia legis præcepta continent *sacra, sacrificia, sacramenta* et *observantias*, ut suprà habitum est. Ad *sacra* autem pertinebant non solùm sacri dies, sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia hujusmodi; similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbathum. Inconveniens est ergo quòd, prætermissis aliis omnibus ceremonialibus, de sola observantia sabbathi fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbathi non peccabant, sicut circumcidentes pueros octavâ die, et sacerdotes in templo sabbathis operantes, et Elias cùm quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quòd in sabbatho itineravit (ut legitur III *Reg.*, XIX); similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur *Josue*, VI, intelliguntur eam die sabbathi circumtulisse; dicitur etiam *Luc.*, XIII : « Nonne unusquisque vestrum sabbatho solvit bovem suum aut asinum, et ducit adaquare? » Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta decalogi.

4. Præterea, præcepta decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in lege nova non servatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbathi, nec quantum ad diem Dominicam; in qua et cibi coquuntur, itinerantur et piscantur homines, et alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbathi.

Sed contra est Scripturæ auctoritas (*Exod.*, XX).

(Conclusio. — Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo à contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbatho,

in vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.)

Respondeo dicendum, quòd remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum decalogi, ut suprà dictum est (art. 2 et 3), consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem Scriptura divina traditur nobis sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori cultu, secundùm aliquod sensibile signum. Et quia præcepta decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii quod pertinet ad omnes, scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, à quo requievisse dicitur Deus septimâ die. In cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est deputanda ad vacandum Deo. Et ideo *Exod.*, XX, præmisso præcepto de sanctificatione sabbathi, assignatur ratio : « quia sex diebus fecit Deus cœlum et terram, et in septima die requievit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de sanctificatione sabbathi litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem ceremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quòd homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno, et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundùm dictamen naturalis rationis aliquod tempus deputat homo. Et sic, habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed in quantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus, in signum creationis mundi, sic est præceptum ceremoniale. Similiter etiam ceremoniale est secundùm allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulchro, quæ fuit septimâ die; et similiter, secundùm moralem significationem, prout significat cessationem

ab omni actu peccati, et quietem mentis in Deo. Et secundùm hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam ceremoniale est secundùm significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbathi ponitur inter præcepta decalogi, in quantum est præceptum morale, non in quantum est ceremoniale.

Ad secundum dicendum, quòd aliæ ceremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei. Sed observatio sabbathi est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientiùs debuit poni inter præcepta generalia decalogi, quàm aliquid aliud ceremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quòd in observantia sabbathi duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit: « Memento ut diem sabbathi sanctifices. » Illa enim dicuntur sanctificari in lege, quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cùm subditur: « Septimâ die Domini Dei tui non facies omne opus. » Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur *Levit.*, XXIII: « Omne opus servile non facietis in eo. » Opus autem servile dicitur à servitute. Est autem triplex servitus: una quidem, qua homo servit peccato, secundùm illud *Joan.*, VIII: « Qui facit peccatum, servus est peccati. » Et secundùm hoc, omne opus peccati dicitur *servile*. Alia verò servitus est, qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus, non secundùm mentem, sed secundùm corpus, ut suprà habitum est (qu. 104, art. 5 et 6). Et ideo opera servilia secundùm hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei; et secundùm hoc, opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur *opus servile*, non prohibetur in die sabbathi, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbathi. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbathi, ut vacet operibus ad Dei servitium pertinentibus. Et inde est quòd, sicut dicitur *Joan.*, VII, « circumcisionem homo accipit in sabbatho, ut non solvatur lex Moysi. » Inde etiam est quòd,

sicut dicitur *Matth.*, XII, « sabbathis sacerdotes in templo sabbathum violant » (id est, corporaliter in sabbatho operantur), « et sine crimine sunt. » Et sic etiam sacerdotes in sabbatho circumferentes arcam, non transgrediebantur præceptum de sabbathi observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actûs exercitium est contra observantiam sabbathi, putà si quis doceat verbo vel scripto. Unde *Numer.*, XXVIII, dicitur Glossa (1), quòd « fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbathi; lector autem divinæ legis, vel doctor, ab opere suo non desinit, nec tamen contaminatur sabbathum, sicut sacerdotes in templo sabbathum violant, et sine crimine sunt. » Sed alia opera servilia quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbathi, in quantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur à rebus divinis per opus peccati, quàm per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quàm qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit in lib. *De decem chordis :* « Meliùs faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quàm si in theatro seditiosus existeret. Et meliùs fœminæ eorum die sabbathi lanam facerent, quàm quòd tota die in neomeniis suis impudicè saltarent. » Non autem qui peccat venialiter in sabbatho, contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, in tantum *servilia* dicuntur, in quantum propriè pertinent ad servientes ; in quantum verò sunt communia et servis et liberis, *servilia* non dicuntur. Quilibet autem tam servus quàm liber tenetur in necessariis providere, non tantùm sibi, sed etiam proximo, præcipuè quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundùm illud *Prov.*, XXIV : « Erue eos qui ducunt ad mortem; » secundariò autem etiam in damno rerum vitando, secundùm illud *Deuter.*, XXII : « Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis; sed reduces fratri tuo. » Et ideo opus

(1) Ex Origene prænotota in manuscripto exemplari, sed ex Rabano in impresso; atqui Rabanus eam ex Origene mutatus est Homil. XXIII in *Numer.*

corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis, non violat sabbathum; non enim est contra observantiam sabbathi quòd aliquis comedat. et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbathum, pugnantes ad sui defensionem die sabbathi, ut legitur I *Machab.*, II. Similiter etiam nec Elias fugiens à facie Jezabel in die sabbathi. Et propter hoc etiam Dominus, *Matth.*, XII, excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbathi, propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra obeservantiam sabbathi; unde dicitur *Joan.*, VII : « Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbatho. » Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbathum; unde dicit Dominus, *Matth.*, XII : « Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, et, si ceciderit sabbatho in foveam, nonne tenebit et levabit eam? »

Ad quartum dicendum, quòd observantia diei Dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbathi, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbathi in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die Dominica, sicut in die sabbathi; sed quædam opera conceduntur in die Dominica, quæ in die sabbathi prohibebantur, sicut decoctio ciborum et alia hujusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis faciliùs, propter necessitatem, dispensatur in nova quàm in veteri lege, quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundùm se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim

est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia et gratia, et alia de quibus dictum est (qu. 101 et 102). Ergo videtur quòd non debuit dari speciale præceptum de pietate, cùm de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solùm exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis, et patriæ benevolis, ut suprà dictum est (qu. 101, art. 1). Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solùm de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solùm debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quòd hi qui honorant parentes, citò moriuntur; et è contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio, « ut sis longævus super terram. »

Sed in contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas (*Exod.*, XX).

(Conclusio. — Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus. Et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri *esse*, sicut Deus est universale principium. Et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 101, art. 1 et 2), pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quàm ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quòd per prius aliquid debetur parentibus quàm patriæ et consanguineis; quia per hoc quòd sumus nati à parentibus, pertinent ad nos et consanguinei

et patria. Et ideo, cùm præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes, quàm ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quòd parentibus, in quantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, putà in quantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut suprà dictum est (qu. 101, art. 2). Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari et sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quòd longævitas promittitur honorantibus parentes, non solùm quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundùm illud Apostoli, I *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ (1). » Et hoc rationabiliter : qui enim est gratus beneficio, meretur secundùm quamdam congruentiam, ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis, post Deum, à parentibus habemus. Et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus meretur vitâ privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1, 2, qu. 114, art. 12), ideo quandoque secundùm occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citiùs vitâ privantur, alii verò qui sunt impii in parentes, diutiùs vivunt.

(1) Etsi ex græco εὐσέβεια non propriè pietas illa intelligitur quæ parentibus cultum exhibet, sed quæ potiùs Deo, ut etiam

ARTICULUS VI.

Utrùm alia sex præcepta decalogi convenienter tradantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd alia sex præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quòd aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quòd ei debitum reddat, secundùm illud *ad Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita. » Sed in sex ultimis præceptis solùm prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet ex his quæ suprà determinata sunt (1). Ergo videtur quòd inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi : uno modo, secundùm quòd est actus voluntatis, ut dicitur *Sap.*, VI : « Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum; » alio modo, secundùm quòd est actus sensualitatis, sicut dicitur *Jac.*, IV : « Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris? » Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundùm hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum decalogi existentes; similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

ex tota ejus loci serie colligitur; quamvis extenso sensu pertinere ad primam significationem possit, ac utrolibet modo explicari, sicut et ibi S. Thomas explicat, lect. 1.

(1) Nimirum qu. 65 et qu. 78.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ (*Exod.*, XX).

(Conclusio. — Præter præcepta quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per justitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria præcepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, et post quartum præceptum, quod est pietatis qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur, necesse fuit quòd ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quòd communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum. Et ideo præcepta negativa quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi; ea verò quæ sunt proximis exhibenda, diversimodè exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum, quòd omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori; quæ verò inferuntur in personam conjunctam, et maximè per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio; quæ verò petinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto; quæ autem pertinent ad locutiones (sicut detractiones, et blasphemiæ, et si qua hujusmodi), intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directiùs justitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quòd per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohi-

betur directè consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quòd homicidium secundùm se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis; furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUÆSTIO CXXIII.

De fortitudine, in duodecim articulos divisa.

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine.

Et 1° de ipsa virtute fortitudinis; 2° de partibus ejus; 3° de dono ei correspondente; 4° de præceptis ad ipsam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria: 1° quidem de ipsa fortitudine; 2° de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; 3° de vitiis oppositis ipsi fortitudini.

Circa primum quæruntur duodecim: 1° Utrùm fortitudo sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis. 3° Utrùm fortitudo sit solùm circa timores et audacias. 4° Utrùm sit solùm circa timorem mortis. 5° Utrùm sit solùm in rebus bellicis. 6° Utrùm sustinere sit præcipuus actus ejus. 7° Utrùm operetur propter proprium bonum. 8° Utrùm habeat delectationem in suo actu. 9° Utrùm fortitudo maximè consistat in repentinis. 10° Utrùm utatur irâ in sua operatione. 11° Utrùm sit virtus cardinalis. 12° De comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I.

Utrùm fortitudo sit virtus.

Ad primum sci proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.*, XII: « Virtus in infirmitate perficitur. » Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex suprà dictis patet (1), neque etiam videtur esse virtus moralis; quia, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, « videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites; » quæ magis pertinent ad artem quàm ad virtutem moralem. « Quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, » putà propter timorem comminationum vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electiône, ut suprà habitum est. Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maximè consistit in anima; est enim « bona qualitas mentis, » ut suprà dictum est (1, 2, qu. 55, art. 4). Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quòd fortitudo non sit virtus.

Sed contra est, quòd Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ* (2) (cap. 15), fortitudinem inter virtutes enumerat.

(Conclusio. — Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea quæ usum rationis vel quæ secundùm rationem sunt, quoquo modo impedire possunt.)

(1) Putà 1, 2, qu. 57, quoad virtutes intellectuales; et qu. 62, quoad virtutes theologicas.

(2) Ut cap. 15 videre est, ubi eam numerat inter virtutes cardinales, quas non sic, sed *virtutem quadripartitam* vocat; et cap. 22, ubi eam explicat speciatim postquam cap. 16, easdem se virtutes explicaturum proposuit; et lib. I *Retractat.*, cap. 7, idem resumit à se loco citato dictum.

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in II *Ethic.* (cap. 5 vel 6), « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ « bonum facit hominem, et opus ejus bonum reddit. » Bonum autem hominis est secundùm rationem esse, secundùm Dionysium, *De div. Nomin.* (cap. 4). Et ideo ad virtutem humanam pertinet, ut bonum faciat hominem, opus ejus secundùm rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit: uno modo, secundùm quòd ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales; alio modo, secundùm quòd ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam; tertio modo, secundùm quòd tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur: uno modo, per hoc quòd attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ; alio modo, per hoc quòd voluntas repellitur ab eo quod est secundùm rationem, propter aliquod difficile quod incumbit, et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quòd fortitudo est virtus, in quantum facit hominem secundùm rationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quòd infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis; et quòd homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

Ad secundum dicendum, quòd exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt, non habentes virtutem, ex aliqua alia causa quàm ex virtute. Et ideo Philosophus in III *Ethic.* ponit quinque modos eorum qui similitudinariè dicuntur *fortes*, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter: primò quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile; quod in tres

modos dividitur : quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi ; quandoque hoc accidit propter hoc quòd homo est bonæ spei ad pericula vincenda, putà cùm expertus est se sæpè pericula evasisse ; quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam, sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium, non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit in lib. *De re militari :* « Nemo facere metuit quod se benè didicisse confidit. » Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis sive tristitiæ quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, putà honoris, voluptatis vel lucri, vel alicujus incommodi vitandi, putà vituperii, afflictionis vel damni.

Ad tertium dicendum ; quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis, dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum est (ad 1) ; nec tamen est contra rationem virtutis quòd ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 63, art. 1)

ARTICULUS II.

Utrùm fortitudo sit virtus specialis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim *Sap.*, VII, quòd « sapientia sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem ; » et ponitur ibi *virtus* pro fortitudine (1). Cùm ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quòd fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De offic.* (lib. I, cap. 39) : « Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quæ

(1) Juxta græcum ἀνδρία, quod usurpat ibidem sacer textus quasi *virilitatem* dicat.

inexpiabili prælio adversùs omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversùs voluptates, dura adversùs illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quamdam, quæ virtutem effœminet; » et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II *Ethic.* Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed contra est, quòd XXII *Moral.* (cap. 1), Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

(Conclusio. — Fortitudo, ut quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potiùs virtutis cujuslibet conditio est; ut verò in gravibus et magnis periculis animat, specialis virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 61 et 65), nomen *fortitudinis* dupliciter accipi potest. Uno modo, secundùm quòd absolutè importat quamdam animi firmitatem; et secundùm hoc est generalis virtus, vel potiùs conditio cujuslibet virtutis, quia sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, « ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. » Alio modo potest accipi fortitudo secundùm quòd importat firmitatem tantùm in sustinendis et repellendis his in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius dicit in sua *Rhetorica*, II, 37, quòd fortitudo est « considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. » Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in I *De cœlo* (text. 116), nomen *virtutis* refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundùm quam aliquis potest resistere corrumpentibus; alio modo, secundùm quòd est principium agendi, ut patet in V *Metaphys.* (text. 17). Et ideo, quia hæc acceptio est communior, nomen *virtutis* secundùm quòd importat « ultimum talis potentiæ, » est commune; nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quàm habitus quo quis potest benè operari. Secundùm autem quòd importat *ultimum potentiæ* primo modo dictæ, qui qui-

dem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini; ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius accipit fortitudinem largè, secundùm quòd importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen, etiam secundùm quòd est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quòd sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minùs difficilia.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III.

Utrùm fortitudo sit circa timores et audacias.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregor., VII *Moral.*: « Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere. » Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes, quàm circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhetorica* (ut suprà), quòd « ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum et perpessio laborum. » Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solùm opponitur audacia, sed etiam spes, ut suprà habitum est, cùm de passionibus ageretur (2).

(1) De his etiam infrà, qu. 126, art. 2, et qu. 137, art. 1, et qu. 141, art. 1, tum in corp., tum ad 2; et I. part., qu. 21, art. 1; ad 1, et qu. 94, art. 3, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 33, art. 2; et qu. 1, de virtut., art. 4 et art. 5.

(2) Nempe 1, 2, qu. 45, art. 1, ad 2, quia et audacia spem consequitur, art. 2.

Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quàm circa spem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II et III *Ethic.*, quòd fortitudo est circa timorem et audaciam.

(CONCLUSIO. — Virtus fortitudinis circa timores et audacias versatur, timores enim cohibet, et audacias moderatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quòd autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam à malo difficultatem habente, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 42, art. 3), cùm de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solùm firmiter tolerare, cohibendo timorem, sed etiam moderatè aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius bi loquitur de fortitudine justorum, secundùm quòd communiter se habet ad omnem virtutem. Unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est; et subdit de his quæ pertinent propriè ad fortitudinem, secundùm quòd est specialis virtus, dicens « hujus mundi prospera pro æternis præmiis amare. »

Ad secundum dicendum, quòd res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi in quantum timentur. Et ideo oportet quòd fortitudo sit immediatè circa timores et audacias, mediatè autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad tertium dicendum, quòd spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo. Audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundùm accessum et recessum, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 45, art. 1). Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute, ut patet per diffinitionem Tullii (ubi suprà); inde est quòd fortitudo propriè est circa timorem et audaciam,

non autem circa spem, nisi in quantum connectitur audaciæ, ut suprà habitum est (art. 2).

ARTICULUS IV.

Utrùm fortitudo sit solùm circa pericula mortis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fortitudo non solùm sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Ecclesiæ* (cap. 15, ut jam suprà), quòd « fortitudo est amor facilè tolerans omnia propter id quod amatur. » Et in VI *Musicæ* (cap. 15), dicit quòd « fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat. » Ergo fortitudo non est solùm circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non est solùm circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed contra est, quod Andronicus dicit, quòd « fortitudo es virtus irascibilis non facilè obstupescibilis à timoribus qui sun circa mortem. »

(Conclusio. — Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cùm ea sit inter omnia mala corporalia maximè terribilis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet, ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono

(1) De his etiam infrà, art. 11 et art. 12; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 3, ad 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 5, art. 3, quæstiunc. 2, ad 8; et qu. 1, de virtut., art. 12, ad 6 et ad 23; et qu. 5, art. 1 et art. 4, in corp.; et in III *Ethic.*, lect. 18, col. 3.

rationis. Et ideo, oportet quòd fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala; quia qui stat firmus contra majora, consequens est quòd stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maximè autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 22), quòd « vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris, ne auferatur autem atque prematur, mortis terrore animum quatit. » Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo benè se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solùm ex hoc quòd benè tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo *fortis* secundùm quid.

Ad secundum dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem: sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum; et idem apparet in temperantia et in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale : et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum, quòd *extremum* in virtutibus attenditur secundùm excessum rationis rectæ : et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundùm rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V.

Utrùm fortitudo propriè consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd fortitudo non consistat propriè circa pericula mortis quæ sunt in bello. Mar-

(1) De his etiam infrà, qu. 124, art. 2, et qu. 141, art. 8;

tyres enim præcipuè de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur in rebus bellicis. Ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De officiis* (III, 35), quòd « fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. » Tullius etiam dicit in I *Offic.* : « Cùm plerique arbitrantur res bellicas majores esse quàm urbanas, minuenda est hæc opinio. Sed si verè volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clarioresque quàm bellicæ. » Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam; dicit enim Augustinus, XIX *De Civit. Dei* (cap. 12), quòd « intentione pacis bella geruntur. » Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quòd aliquis debeat se periculo mortis exponere, cùm talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quòd virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « maximè est fortitudo circa mortem quæ in bello est. »

(Conclusio. — Fortitudo consistit circa pericula mortis, non modò quæ in communi imminent bello, sed etiam in bello particulari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cujus rationem pertinet quòd semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ est ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quòd prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quæ est in bellicis, directè imminent homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse jus-

et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 1, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 33. qu. 3, art. 3, quæstiunc. 1.

tum bellum dupliciter : uno modo generale, sicut cùm aliqui decertant in acie; alio modo particulare, putà cùm aliquis judex vel etiam privata persona non recedit à justo judicio, timore gladii imminentis, vel cujuscumque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem, firmitatem animi præbere contra pericula mortis non solùm quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundùm hoc, concedendum est quòd fortitudo propriè est circa pericula mortis quæ est in bello. Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis benè se habet, præsertim quia cujuscumque mortis homo potest periculum subire propter virtutem, putà cùm aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis, vel cùm non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quòd martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus. Ideo eorum fortitudo præcipuè commendatur; nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica : unde dicuntur « fortes facti in bello (1). »

Ad secundum dicendum, quòd res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa hujusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd pax reipublicæ est secundùm se bona, nec redditur mala ex hoc quòd aliqui malè eâ utuntur; nam et multi alii sunt qui benè eâ utuntur, et multò pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia et sacrilegia, quàm ex ea occasionentur quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

(1) Quamvis litteraliter de bellica fortitudine hoc intelligi videatur, cùm præmittatur ibi : *Deficiet me tempus enarrantem de Gedeon, Barac, Samson, David, Jephte, Samuel et prophetis qui per fidem vicerunt regna, etc.*, et subjungatur : *Castra verterunt exterorum;* nisi quòd Samueli minùs convenit, et prophetis alio sensu.

ARTICULUS VI.

Utrùm sustinere sit principalis actus fortitudinis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est « circa difficile et bonum, » ut dicitur in II *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Sed difficilius est aggredi quàm sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, majoris potentiæ esse videtur quòd aliquid possit in aliud agere, quàm quòd ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cùm ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quòd magis ad fortitudinem pertineat aggredi quàm sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quàm simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quòd non timet; ille autem qui aggreditur contrariè movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quòd fortitudo, cùm retrahat maximè animum à timore, magis pertineat ad eam aggredi quàm sustinere.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « in sustinendo tristia maximè aliqui *fortes* dicuntur. »

(Conclusio. — Sustinere, id est immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quàm aggredi pericula.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3), et Philosophus dicit in III *Ethic.*, « fortitudo est magis circa timores reprimendos, quàm circa audacias moderandas. » Difficilius enim est timorem reprimere, quàm audaciam moderari, eo quòd ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed

(1) De his etiam suprà, art. 3; ut et infrà, art. 8, in corp., et art. 10, ad 3, et art. 11, ad 1; et qu. 124, art. 2, ad 3; et qu. 141, art. 2 et 3, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 3, ad 6, et qu. 3, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 1, de virtut., art. 12.

operatur ad augmentum timoris; aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundùm quòd moderatur audaciam. Sed sustinere sequitur repressionem timoris : et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quàm aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quòd sustinere est difficilius quàm aggredi, triplici ratione : primò quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris, difficilius autem est pugnare cum fortiori quàm cum debiliori; secundò, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia, ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura, difficilius autem est non moveri à præsentibus quàm à futuris; tertiò, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu, difficilius autem est diu manere immobilem, quàm subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit *Ethic.*, III, 10, quòd « quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt. » Fortes autem è contrario se habent.

Ad secundum dicendum, quòd sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animæ fortissimè inhærentis bono; ex quo sequitur quòd non cedat passioni corporali imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quàm circa corpus.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui sustinet, non timet præsente jam causâ timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII.

Utrùm fortis operetur propter bonum proprii habitûs.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd fortis non operetur propter bonum proprii habitûs. Finis enim in rebus agendis etsi sit « prior in intentione, » est tamen « posterior in executione. » Sed actus fortitudinis in executione est posterior quàm ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quòd fortis agat propter bonum proprii habitûs.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIII *De Trin.* (cap. 8, versùs

finem) : « Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent » (scilicet dicendo eas propter se appetendas), « ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 13), quòd « fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum propril habitûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

(Conclusio. — Fortis operatur propter bonum sui habitûs, ut propter proximum finem, ut scilicet in actu similitudinem sui habitûs exprimat, quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu; intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est; alia verò duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est « operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.* Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, *ad Galat.*, V, super illud : « Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax, » dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem ; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

(Conclusio. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundùm animam delectatur; ex alia verò parte, videlicet ex perpessione tristium et molestorum, in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 31, art. 3, 4 et 5), duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ; et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ, putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum et quæ ad ea pertinent ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et

ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundùm delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis et de fine ejus; ex alia verò parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur II *Machab.*, VI, quòd Eleazarus (1) dixit: « Duros corporis sustineo dolores; secundùm animam verò, propter timorem tuum, libenter hæc patior. » Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem veritatis, nisi fortè propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortiùs elevat animam ad divina in quibus delectatur, quàm à corporalibus pœnis afficiatur: sicut B. Tiburtius, « cùm super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quòd videbatur sibi super roseos flores ambulare. » Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus; tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, in quantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit in III *Ethic.* (ubi suprà), quòd « forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens; sed sufficit quòd non tristetur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd vehementia actûs vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensûs impeditur mens fortis ne propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quòd opera virtutum sunt delectabilia præcipuè propter finem; possunt autem ex sui natura esse tristia; et præcipuè hoc contingit in fortitudine. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam in quantum finem attingit. »

Ad tertium dicendum, quòd tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis; sed, quia dolor corporalis est sensibilior, et apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quòd à magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis quæ est de fine virtutis.

(1) *Unus de primoribus Scribarum vir ætate provectus, et vultu decorus, optimèque jam à pueritia conversatus;*

ARTICULUS IX.

Utrùm fortitudo maximè consistat in repentinis.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non maximè consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in sua *Rhetorica* (*De rhetorica invent.*, ut jam suprà), quòd « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio. » Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De offic.* (cap. 34) : « Fortis viri est non dissimulare, cùm aliquid immineat, sed prætendere, et tanquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne fortè dicat postea : Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. » Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non provideri in futurum. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosphus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortis est bonæ spei. » Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortitudo maximè est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia. »

(Conclusio. — Fortitudo, quantum ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.)

Respondeo dicendum, quòd in operatione fortitudinis duo sunt consideranda : unum quidem, quantum ad electionem ipsius, et sic fortitudo non est circa repentina, eligit enim fortis præmeditari pericula quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut faciliùs ea ferre ; quia, ut Gregorius dicit in quadam Homilia, « jacula quæ prævidentur, minùs feriunt ; et nos mala mundi faciliùs ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ

cùm propter legis observantiam cruciari ab Antiocho juberetur, vers. 18, 23 et 30.

finem) : « Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent » (scilicet dicendo eas propter se appetendas), « ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 13), quòd « fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

(Conclusio. — Fortis operatur propter bonum sui habitûs, ut propter proximum finem, ut scilicet in actu similitudinem sui habitûs exprimat, quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu; intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est; alia verò duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est « operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.* Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, *ad Galat.*, V, super illud : « Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax, » dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

(Conclusio. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundùm animam delectatur; ex alia verò parte, videlicet ex perpessione tristium et molestorum, in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 31, art. 3, 4 et 5), duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ; et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ, putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum et quæ ad ea pertinent; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et

finem) : « Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent » (scilicet dicendo eas propter se appetendas), « ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 13), quòd « fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

(Conclusio. — Fortis operatur propter bonum sui habitûs, ut propter proximum finem, ut scilicet in actu similitudinem sui habitûs exprimat, quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu; intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est; alia verò duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est « operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.* Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, *ad Galat.*, V, super illud : « Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax, » dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem ; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

(Conclusio. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundùm animam delectatur; ex alia verò parte, videlicet ex perpessione tristium et molestorum, in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 31, art. 3, 4 et 5), duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ ; et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ, putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum et quæ ad ea pertinent ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et

finem) : « Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent » (scilicet dicendo eas propter se appetendas), « ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 13), quòd « fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum propril habitûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

(Conclusio. — Fortis operatur propter bonum sui habitûs, ut propter proximum finem, ut scilicet in actu similitudinem sui habitûs exprimat, quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu; intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est; alia verò duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est « operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.* Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, *ad Galat.*, V, super illud : « Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax, » dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem ; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

(Conclusio. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundùm animam delectatur; ex alia verò parte, videlicet ex perpessione tristium et molestorum, in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 31, art. 3, 4 et 5), duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ; et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ, putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum et quæ ad ea pertinent ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et

finem) : « Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent » (scilicet dicendo eas propter se appetendas), « ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 13), quòd « fortitudo est amor omnia propter Deum facilè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « forti fortitudo est bonum. » Talis autem est finis.

(Conclusio. — Fortis operatur propter bonum sui habitûs, ut propter proximum finem, ut scilicet in actu similitudinem sui habitûs exprimat, quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitûs exprimat in actu; intendit enim agere secundùm convenientiam sui habitûs. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitûs esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est; alia verò duo procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fortis delectetur in suo actu.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est « operatio connaturalis habitûs non impedita, » ut dicitur in X *Ethic.* Sed operatio fortis procedit ex habitu qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea, *ad Galat.*, V, super illud : « Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax, » dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sancta et sincera delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem ; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *Ethic.* (ut suprà), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

(Conclusio. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis, secundùm animam delectatur; ex alia verò parte, videlicet ex perpessione tristium et molestorum, in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 31, art. 3, 4 et 5), duplex est delectatio : una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quæ consequitur apprehensionem animæ ; et hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristia secundùm apprehensionem animæ, putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuosus amat, non solùm in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum necessaria est ad opera virtutum et quæ ad ea pertinent ; et iterum sustinere aliqua dolorosa secundùm tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et

qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem qua passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis. »

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibidem dicit esse possibile, quòd Ecclesiæ aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas, ut istarum sanctarum memoriam sic honoraret.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum; dictum autem est suprà (qu. 13, art. 3, ad 4), quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere cùm fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundùm præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundùm rationem agat. Et hoc præcipuè videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injustè inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injustè agendi; sed si alius injustè egerit, ipse moderatè tolerare debet.

ARTICULUS II.

Utrùm martyrium sit actus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim *martyr*, in græco, quasi *testis*. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundùm illud *Act.*, I : « Eritis mihi testes in Hierusalem, etc. » Et Maximus dicit in quodam sermone : « Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. » Ergo martyrium est potiùs actus fidei quàm fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad ipsum inclinat, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipuè inclinat charitas; unde in quodam sermone Maximus dicit : « Charitas Christi in martyribus suis vincit. » Maximè etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundùm illud

Joan., XV : « Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis. » Sine charitate etiam martyrium nihil valèt, secundùm illud I *ad Cor.*, XIII : « Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » Ergo martyrium magis est actus charitatis quàm fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam sermone *De sancto Cypriano :* « Facile est martyrem celebrando venerari, magnum verò fidem ejus et patientiam imitari. » Sed in unoquoque actu virtutis præcipuè laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quàm fortitudinis.

Sed contra est, quod Cyprianus dicit in *Epist. ad Martyres et Confessores* (1) : « O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem ! O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis explicem ! » Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

(Conclusio. — Cùm per martyrium Christi fideles in justitia et veritate contra pericula mortis confirmentur, palam est ipsum ad fortitudinis actum pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maximè contra pericula, et præcipuè contra pericula mortis, et maximè ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quòd in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis; quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in quodam sermone : « Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen, et in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina. » Unde manifestum est quòd martyrium est fortitudinis actus; et propter hoc de martyribus legit Ecclesia : « Fortes facti sunt in bello. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu fortitudinis duo sunt consideranda : quorum unum est bonum in quo fortis

(1) Ut est in Cypriani textu, Epist. IX, sive lib. II *Epistolarum*, Epist. VI.

firmatur, et hoc est fortitudinis finis; aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet, ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, quæ est per fidem Jesu Christi, ut dicitur *ad Rom.*, III; et sic martyrium comparatur ad fidem, sicut ad finem in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem, sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quòd ad actum martyrii inclinat quidem charitas, sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem, sicut motivum propriam, per modum virtutis elicientis. Et inde est quòd martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis; inde etiam est quòd utramque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus : et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actûs principalis, qui est sustinere, inde est quòd concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS III.

Utrùm martyrium sit actus maximæ perfectionis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, X : « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem; » et I *Joan.*, III, dicitur quòd « nos debemus pro fratribus nostris animas nostras ponere. » Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quòd aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quàm quòd Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium; unde Gregorius dicit ult. *Moral.* (cap. 21), quòd « obedientia cunctis victimis præfertur. » Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse, quàm seipsum in bono conservare, quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundùm Philosophum in I *Ethic.* (cap. 1 vel 2). Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quàm actus martyrii.

Sed contra est, quòd Augustinus in lib. *De sancta virginitate*, præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

(Conclusio. — Martyrium, si comparetur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis; si verò comparetur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maximæ est perfectionis.)

Respondeo dicendum, quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter. Uno modo, secundùm speciem ipsius actûs, prout comparatur ad virtutem proximè elicientem ipsum; et sic non potest esse quòd martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus, quia tolerare mortem non est laudabile secundùm se, sed solùm secundùm quòd ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, putà ad fidem et ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cùm sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundùm quòd comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis. Et ex hac parte præcipuè aliquis actus habet quòd ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit *ad Coloss.*, III, « charitas est vinculum perfectionis. » Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis, quia tantò magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quantò pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quòd inter omnia alia bona præsentis

vitæ, maximè amat homo ipsam vitam, et è contrario maximè odit ipsam mortem, et præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum; quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahuntur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 36). Et secundùm hoc, patet quòd martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundùm suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundùm illud *Joan.*, XV : « Majorem charitatem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto, quasi de necessitate salutis existens; sicut Augustinus dicit in lib. *De adulterinis conjugiis* (cap. 13), quòd aliquis incidit in necessitatem continentiæ servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis, putà cùm ex zelo fidei et charitate fraterna, multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundùm præparationem animi.

Ad secundum dicendum, quòd martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo, *ad Philip.*, II, quòd « factus est obediens usque ad mortem. » Unde patet quòd martyrium secundùm se est perfectius quàm obedientia absolutè dicta.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de martyrio secundùm propriam speciem actûs; ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum, sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV.

Utrùm mors sit de ratione martyrii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in Sermone *De As-*

sumptione (1) : « Rectè dixerim quòd Dei genitrix Virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit ; » et Gregorius dicit : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum, quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servandâ aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam ; et ita videtur quòd corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur, pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quòd martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quàm si etiam perderet corporalem vitam : unde et Lucia dixit : « Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. »

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solùm mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit in VI *Musicæ* (cap. 15). Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet *ad Hebr.*, X ; unde et sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quòd aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est. Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem ; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed contra est, quod Maximus dicit in quodam sermone *De martyrio*, quòd « vincit pro fide moriendo, qui vinceretur, sine fide vivendo. »

(Conclusio. — Ad perfectam martyrii rationem spectat, ut

(1) Qui tamen ejus non est, ut in responsione notari potuisset. Appendix autem Gregorii ex Homilia III super *Evang.* desumpta est in fine, postquam sanctæ Felicitatis martyrium in Basilica ejus explicavit.

aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, *martyr* dicitur quasi « testis fidei christianæ, » per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere; consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit : « Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet dabit pro anima sua, » id est, « pro vita sua corporali. » Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quòd aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrùm hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis; et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens : unde hoc non propriè habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 4 et 5), fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium propriè dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi fortè secundùm quòd ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quòd meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quòd aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro

fide Christi, diu vivat; in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V.

Utrùm sola fides sit causa martyrii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sola fides sit causa martyrii. Dicitur enim I *Petr.*, IV : « Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi. Si autem ut Christianus, non erubescat; glorificet autem Deum in isto nomine. » Sed ex hoc dicitur aliquis *Christianus*, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis ; testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur *martyr* ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solùm ex testimonio veritatis divinæ ; alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometricæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr, quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune, quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundùm Philosophum in I *Ethic.* Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maximè videretur quòd illi essent martyres qui pro defensione Reipublicæ moriuntur, quod Ecclesiæ observatio non habet; non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, V : « Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam ; » quod pertinet ad martyrium, ut Glossa ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solùm fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

(Conclusio. — Non tantùm fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), *mar-*

tyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundùm pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit. Unde et *martyres Christi* dicuntur, quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei; et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solùm pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio, quæ quidem fit non solùm per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundùm illud *Jac.*, II : « Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. » Unde et de quibusdam dicitur *ad Tit.*, I : « Confitentur se nosse Deum, factis autem negant. » Et ideo, omnium virtutum opera secundùm quòd referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quòd Deus hujusmodi opera à nobis requirit, et nos pro eis remunerat; et secundùm hoc possunt esse martyrii causa. Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd *Christianus* dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solùm ex eo quòd habet fidem Christi, sed etiam ex eo quòd spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundùm illud *ad Rom.*, VIII : « Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus. » Et etiam ex hoc quòd ad imitationem Christi peccatis moritur, secundùm illud *ad Galat.*, V : « Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. » Et ideo ut Christianus patitur, non solùm qui patitur pro fidei confessione quæ fit per verbà, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum; quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quòd veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis; et ideo non dicitur esse « veritas secundùm pietatem : » unde nec ejus confessio potest esse directè martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut suprà habitum est (qu. 100, art. 3), vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, in quantum men-

dacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad tertium dicendum, quòd bonum Reipublicæ est præcipuum inter bona humana; sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quàm humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundùm quòd in Deum refertur.

QUÆSTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et 1° de timore; 2° de intimiditate; 3° de audacia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm timor sit peccatum. 2° Utrùm opponatur fortitudini. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm excuset vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I.

Utrùm timor sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 23, art. 4, et qu. 42, art. 1). Sed « ex passionibus non laudamur neque vituperamur, » ut patet in II *Ethic.* (cap. 4 vel 5). Cùm ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quòd timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum, quia « lex Domini est immaculata, » ut dicitur in *Psalm.* XVIII. Sed timor mandatur in lege Dei; dicitur enim *ad Ephes.*, VI : « Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore. » Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est pecca-

tum, quia « peccatum est contra naturam, » ut Damascenus dicit in II lib. (1). Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes. » Ergo timor non est peccatum.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, X : « Nolite timere eo sui obcidunt corpus ; » et *Ezech.*, II, dicitur : « Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas. »

(Conclusio. — Timor quo aliquis timet et fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt prosequenda, peccatum est; non autem is quo timentur ea quæ secundùm rationem fugienda sunt.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem; nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex suprà dictis pate (qu. 109, art. 2, et qu. 114, art. 1). Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse refugienda, et aliqua esse prosequenda ; et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda quàm alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda quàm alia. Et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quòd ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda, quàm quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundùm rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor communiter dictus, secundùm suam rationem importat universaliter fugam : unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali ; et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit, quòd « passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, »

(1) Æquivalenter et implicitè cap. 4, ubi ait quòd malitiâ suâ dæmon *ab eo statu qui secundùm naturam erat, in eum statum devolutus est qui est præter naturam* (παρὰ φύσιν).

quia scilicet « non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinatè aut inordinatè se habent. »

Ad secundum dicendum, quòd timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quòd mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini (1), ratio dicat esse fugienda : ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS II.

Utrùm peccatum timoris opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 23, art. 5). Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis; quia super illud *Psalm.* CXXVII : « Beati omnes qui timent Dominum, » Glossa dicit, quòd « humanus timor est, quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona; » et super illud *Matth.*, XXVI : « Oravit tertio eumdem sermonem, etc., » dicit Glossa, quòd « triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor vilitatis et timor doloris. » Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine est, quòd exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiæ exponit se morti, sicut Augustinus in I *De Civit. Dei* (cap. 24), narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore.

(1) Qualia nimirum sunt quæ pro exemplo in argumunto afferuntur; nec enim inundationibus vel etiam terræ motibus cùm accidunt resisti potest; et nulla est homini apparens utilitas ut ea patiatur.

Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut suprà habitum est (qu. 20, art. 1, ut et 1, 2, qu. 40, art. 4). Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est, quòd Philosophus in II et III *Ethic.*, timiditatem ponit fortitudini oppositam.

(Conclusio. — Timor mortis inordinatus adversatur fortitudini; timor autem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 19, art. 3, ut et 1, 2, qu. 43, art. 1), « omnis timor ex amore procedit; » nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet pectato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in III *Ethic.* Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis; et propter hoc antonomastice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad secùndum dicendum, quòd actus humani præcipuè dijudicantur ex fine, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 6). Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum; sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, quòd « mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi; mollities est enim fugere laboriosa. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 45, art. 2), sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde, sicut ad fortem qui utitur audaciâ moderatè, præexigitur spes, ita è converso, desperatio

ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quòd quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis : unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm timor sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 1), est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantùm peccatum veniale, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 74, art. 9). Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor; quia super illud *Judith*, VII : « Qui formidolosus est, etc., » dicit Glossa, quòd « timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuò potest. » Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solùm retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à præcepto, sed solùm à perfectione; quia super illud *Deut.*, XX : « Quis est homo formidolosus et corde pavido? etc., » dicit Glossa : « Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. » Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd pro solo peccato mortali debetur pœna inferni; quæ tamen debetur timidis, secundùm illud *Apoc.*, XXI : « Timidis et incredulis et execratis, etc., pars erit in stagno ignis et sulphuris; quod est mors secunda. » Ergo timiditas est peccatum mortale.

(Conclusio. — Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea deliberatè quippiam velit, quod contra charitatem vel legem divinam sit, peccatum mortale est; timor verò in sensualitate, veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, timor peccatum est secundùm quòd est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundùm rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitûs; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solùm veniale. Quandoque verò hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundùm rationem; et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale; alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergò dicendum, quòd ratio illa procedit de timore secundùm quòd consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quòd etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest meliùs dici, quòd ille « toto corde terretur, » cujus animum timor vincit irreparabiliter (1); potest autem contingere quòd etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quòd Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, putà cùm aliquis habet rationabilem causam timoris.

(1) Ut verba ipsa præ se ferunt, cùm eum dicunt per oppositum *trepidare, sed non terreri toto corde qui reparari potest;* sicut et Origenis textus habet.

ARTICULUS IV.

Utrùm timor excuset à peccato.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est (art. 1). Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excuset à peccato, maximè excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cùm mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato; timor etiam mali temporalis non excusat à peccato, quia sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, « inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non à propria malitia procedunt. » Ergo videtur quòd timor nullo modo excuset à peccato.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, I, qu. 1 : « Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. »

(Conclusio. — Is tantùm timor qui est inordinatus, et ex ea parte qua sibi involuntarium permiscetur, excusat à peccato.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), timor in tantum habet rationem peccati, in quantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque ut fugiat mala quæ secundùm rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minùs fugienda, non est peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis, quàm amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis

dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundùm rationem sunt minùs fugienda, incurrat mala quæ secundùm rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quàm mala corporis, corporis autem magis quàm mala exteriorum rerum. Et ideo, si quis incurrat mala animæ, id est peccata, fugiens mala corporis, putà flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, putà damnum pecuniæ; aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundùm aliquid ejus peccatum, quia minùs voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. Unde Philosophus (III *Ethic.*, cap. 1), hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quòd licèt mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti, quòd mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed, secundùm Augustinum, *De libero arbit.* (lib. II, cap. 18 et 19), hujusmodi temporalia sunt minima bona; quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multùm, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundùm virtutem.

QUÆSTIO CXXVI.

De intimiditate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm intimidum esse sit peccatum. 2° Utrùm opponatur fortitudini.

ARTICULUS I.

Utrùm intimiditas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum. Sed in commendationem viri justi dicitur *Proverb.*, XXVIII : « Justus quasi leo confidens absque terrore erit. » Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, « maximum terribilium est mors, » secundùm Philosophum in III *Ethic.* (ut suprà). Sed nec mortem oportet timere, secundùm illud *Matth.*, X : « Nolite timere eos qui occidunt corpus, etc., » nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud *Isai.*, LI : « Quis tu ut timeas ab homine mortali (1) ? » Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, « timor ex amore nascitur, » ut suprà habitum est (qu. 125, art. 2). Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis, quia, ut Augustinus dicit in XIV *De Civit. Dei* (cap. 28), « amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cœlestis. » Ergo nihil humanum formidare videtur esse peccatum.

(1) *Et à filio hominis qui quasi fœnum sic arescit*, ut subjungitur ibi. Et in oblivionem Dei refundendo timorem quo timemus homines, mox additur : *Et oblitus es Dei factoris tui qui tetendit cœlos et fundavit terram, et formidasti jugiter totâ die à facie furoris ejus qui terribulabat.*

Sed contra est, quòd de judice iniquo dicitur *Luc.*, XVIII, quòd « nec Deum timebat, nec hominem reverebatur. »

(CONCLUSIO. — Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione vel stoliditate procedat, vitiosa est; excusat tamen à peccato, quando invincibilis existit.)

Respondeo dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur, idem judicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum est autem unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo, ut scilicet amentur hujusmodi, non quasi finis constituatur in eis, sed secundùm quòd eis utendum est propter ultimum finem. Unde quòd aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit, quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, V : « Nemo unquam carnem suam odio habuit. » Unde etiam illi qui seipsos interimunt ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quòd aliquis minùs quàm debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quòd minùs debito amet ea. Sed quòd nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quòd æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, et alios contemnentis, secundùm quod dicitur *Job*, XLI : « Factus est ut nullum timeret; omne sublime videt. » Quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit III *Ethic.* (ut suprà, qu. 125, art. 1), quòd « Celtæ propter stultitiam nihil timent. » Unde patet quòd esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate, quæ tamen excusat à peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd justus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quòd sit absque omni timore; dicitur enim *Eccles.*, I : « Qui sine timore est, non poterit justificari. »

Ad secundum dicendum, quòd mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, ut à justitia recedatur (1); est tamen timendum, in quantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur *Proverb.*, XIV : « Sapiens timet et declinat à malo. »

Ad tertium dicendum, quòd bona temporalia debent contemni, in quantum nos impediunt ab amore et timore Dei, et secundùm hoc etiam non debent timeri mala; unde dicitur *Eccles.*, XXXIV : « Qui timet Dominum, nihil trepidabit. » Non autem debent contemni bona temporalia, in quantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

ARTICULUS II.

Utrùm esse impavidum opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quòd aliquis est impavidus; remoto enim timore aliquis et fortiter sustinet et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extre-

(1) Contra monitum Sapientis *Ecclesiast.*, cap. 4 : *Pro justitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro justitia ;* sive græcè : *Pro veritate agonizare usque ad mortem, et Dominus Deus pugnabit pro te.*

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 2, ad 4; ut et dist. 34, qu. 1, art. 2 ; et iterum dist. 44, qu. 2, art. 1, ad 4.

mum. Cùm ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia verò parte opponatur ei audacia, videtur quòd impaviditas ei non opponatur.

Sed contra est, quòd Philosophus in III *Ethic.* (ut suprà), ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

(Conclusio. — Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundùm defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent, sicut timiditas per excessum, in quantum timentur quæ timeri non debent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 1), fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundùm rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet, et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest, sicut per excessum, ita et per defectum. Unde, sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, in quantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundùm quod non oportet, ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, in quantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus fortitudinis est sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundùm rationem, quod non facit impavidus.

Ad secundum dicendum, quòd impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis; et ideo directè opponitur fortitudini. Sed secundùm suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quòd vitium audaciæ opponitur fortitudini secundùm excessum audaciæ, impaviditas autem secundùm defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quòd secundùm diversa, habeat diversa extrema.

QUÆSTIO CXXVII.

De audacia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de audacia.

Circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm audacia sit peccatum. 2° Utrùm opponatur fortitudini.

ARTICULUS I.

Utrùm audacia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd audacia non sit peccatum. Dicitur enim *Job*, XXXIX, de equo per quem designatur bonus prædicator, secundùm Gregorium in *Moral.*, quòd « audacter in occursum pergit armatis. » Sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus. Ergo audacia non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (cap. 9 vel 10), « oportet consiliari quidem tardè, operari autem velociter consiliata. » Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio quæ causatur à spe, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 45, art. 1), cùm de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, VIII : « Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te. » Ergo audacia est peccatum.

(Conclusio. — Audacia moderatione carens, tam ratione defectus quàm ratione excessus, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd audacia, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 45, art. 1), est quædam passio. Passio autem quandoque quidem moderata est secundùm rationem; quandoque autem caret moderatione, vel per excessum, vel per defectum, et secundùm hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem

quandoque nomina passionum à superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd audacia ibi sumitur secundùm quòd est moderata ratione; sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festinè agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut suprà dictum est (qu. 33, art. 3). Et ideo audacia quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est, in quantum à ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum in IV *Ethicor.* (cap. 10 et 11). Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipuè autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum, sicut patet de odio, timore, ira et audacia. Spes autem et amor habent bonum pro objecto: et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II.

Utrùm audacia opponatur fortitudini.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinatè ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundùm quòd est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est (qu. 123, art. 3). Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundùm excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundùm defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed contra est, quòd Philosophus in II et III *Ethic.*, ponit audaciam fortitudini oppositam.

(Conclusio. — Audacia adversatur fortitudini, quæ circa timores et audacias versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dicum est (qu. 126, art. 2), ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo, omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundùm quòd sonat vitium, importat excessum passionis quæ audacia dicitur. Unde manifestum est quòd opponitur virtuti fortitudinis, quæ est circa timores et audacias, ut suprà dictum est (qu. 123, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundùm causam vitii, sed secundùm ipsam vitii speciem: et ideo non oportet quòd audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundùm ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia, est effectus ipsius: unde nec etiam secundùm hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quòd motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium (1); ad quod natura non inclinat, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per

(1) Sive quod ei nocivum est, aut nocumentum qualecumque inferre potest, cùm in procinctu jam est vel paratum ad inferendum.

timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantùm. Sed audacia non semper concomitatur tantùm defectum timiditatis, quia, sicut Philosophus dicit in III *Ethic.*, « audaces sunt prævolantes et volantes ante pericula, sed in ipsis discedunt, » scilicet præ timore.

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis. 1° Considerandum est quæ sunt fortitudinis partes. 2° De singulis partibus est agendum.

ARTICULUS I.

Utrùm partes fortitudinis convenienter enumerentur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in suà Rhetorica (lib. II, *De Rhetorica inventione*), ponit fortitudinis quatuor partes; scilicet « magnificentiam, fiduciam, patientiam, et perseverantiam, » et videtur quòd inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere; quia utraque est circa pecunias, et « necesse est magnificum liberalem esse; » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Sed liberalitas est pars justitiæ, ut suprà habitum est (qu. 117, art. 5). Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quàm spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potiùs per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

(1) De his etiam infrà, qu. 129, art. 5; et qu. 134, art. 4; et qu. 136, art. 4; et qu. 161, art. 4, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2 et 4.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia secundùm Tullium importat « difficilium perpessionem; » quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute : dicitur enim *Matth.*, XXIV : « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. » Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius (lib. I, *Super somnium* Scipionis, cap. 8), ponit septem partes fortitudinis; scilicet, « magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. » Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt « eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. » Ergo videtur quòd insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles in III. *Ethic.*, ponit quinque partes fortitudinis, quarum prima est « politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ ; » secunda est « militaris, quæ fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicæ; » tertia est « fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione, » præcipuè iræ; quarta est « fortitudo quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; » quinta est « fortitudo quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. » Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis non videntur esse convenientes.

(Conclusio. — Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia verò et perseverantia ad sustinendi actum spectant; quia virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes rectè dici possunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 48), alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet « sub-

jectivæ, integrales, et potentiales. » Fortitudini autem secundùm quòd est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eo quòd non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales : « Integrales » quidem secundùm ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; « potentiales » autem secundùm quòd ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minùs difficiles; quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini sicut secundariæ principali. Est autem, sicut suprà dictum est (quæst. 123, art. 3 et 6), duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur, quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum; et quantum ad hoc ponit Tullius « fiduciam; » unde dicit quòd « fiducia est, per quam magnis et honestis in rebus, multum ipse animus in se fiduciæ, certa cum spe collocavit. » Secundum autem pertinet ad operis executionem; ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit; et quantum ad hoc ponit Tullius « magnificentiam; » unde dicit quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione, cogitatio (1) atque administratio » (id est, executio), ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis (scilicet ad pericula mortis), erunt quasi partes integrales ipsius sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minùs difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundùm speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundariæ principali : sicut magnificentia à Philosopho in IV. *Ethic.*, ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem (quæ videtur idem esse fiduciæ), circa magnos honores. Ad

(1) Sive *agitatio*, ut Ciceronis textus habet, licèt in manuscripto Summæ *cogitatio*. Nec verò tantùm ad magnificentiam pertinet cogitare aliquid magnum, sed exequi; quod significat *agitatio*.

alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur : quorum primum est, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat à sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit *patientiam* : unde dixit quod « patientia est honestatis aut utilitatis causâ rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. » Aliud autem ad hoc quòd non desistat; secundùm illud *ad Hebr.*, XII : « Non fatigemini, animis vestris deficientes; » et quantum ad hoc ponit *perseverantiam* : unde dicit quòd « perseverantia est in ratione bene considerâta, stabilis et perpetua permansio. » Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius; si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur, sicut secundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis; quam principaliter perficit fortitudo; et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (qu. 17, art. 5). Sed per fiduciam quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quòd quascumque res magnas aggredi videtur periculosum esse; quia in his deficere est valde nocivum : unde etiam si magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggrediénda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quòd patientia non solùm perpetitur pericula mortis (circa quæ est fortitudo), absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa. Et secundùm hoc, ponitur virtus adjuncta fortitudini. In quantum autem est, circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quòd perseverantia, secundùm quòd dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia

omnia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundùm quòd dictum est.

Ad sextum dicendum, quòd Macrobius ponit quatuor prædicta à Tullio posita; scilicet « fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, » quam ponit loco « patientiæ, » et « firmitatem » quam ponit loco « perseverantiæ. » Superaddit autem tria; quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur; sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim suprà (1, 2, qu. 40, art. 7), quòd spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest meliùs dici quòd *fiducia* pertinet ad spei certitudinem : *magnanimitas* autem ad magnitudinem rei speratæ : spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium. Quandoque enim aliquis quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim quodammodo spei contrariatur; ut suprà habitum est (1, 2, qu. 40, art. 4, ad 1). Et ideo Macrobius addit *securitatem* quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet *constantiam* quæ sub magnificentia comprehendi potest; oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit, non solam administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere : ut *perseverans* dicatur aliquis ex eo quòd non desistit propter diuturnitatem; *constans* autem ex eo quòd non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur : ponit enim *perseverantiam et magnificentiam* cum Tullio et Macrobio, *magnanimitatem* autem cum Macrobio. *Lenia* autem est idem quod « patientia vel tolerantia, » dicit enim quòd « *lenia* est habitus promptus, tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit. » *Eupsychia* autem, id est, « bona animositas, » idem videtur esse quod *securitas* : dicit enim quòd est « robur animæ ad perficiendum opera ipsius. » Virilitas autem videtur idem esse quod *fiducia* : dicit enim

quòd « virilitas est habitus per se sufficiens; tributus in his quæ secundùm virtutem sunt. » Magnificentiæ autem addit *andragathiam* quasi « virilem bonitatem, » quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solùm quòd homo consistat in executione magnorum operum (quod pertinet ad constantiam), sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur; quod pertinet ad *andragathiam* sive *strenuitatem* (1) : unde dicit quòd « *andragathia* est viri virtus, adinventiva communicabilium operum. » Et sic patet quòd omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quòd illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt à vera ratione virtutis; quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut suprà habitum est (qu. 123, art. 1, ad 2); et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus; ita tamen ut sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quòd « magnanimitatem, » de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus. 1° Considerandum erit de magnanimitate. 2° De magnificentia. 3° De patientia. 4° De perseverantia.

Circa primum primò considerandum est de magnanimitate, secundò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo. 1° Utrùm magnanimitas sit

(1) Sic explicat Budæus ipse græcum ἀνδραγαθία, addens quòd etiam ad probitatem significandam, vel officium boni viri ab Herodoto usurpatur. Et hoc ex ipsa vocis notione colligi potest, quasi sit ἀνδρὸς ἀγαθότης, id est *bonitas viri*.

circa honores. 2° Utrùm magnanimitas sit solùm circa magnos honores. 3° Utrùm sit virtus. 4° Utrùm sit virtus specialis. 5° Utrùm sit pars fortitudinis. 6° Quomodo se habeat ad fiduciam. 7° Quomodo se habeat ad securitatem. 8° Quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS I.

Utrùm magnanimitas sit circa honores.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet, nam « magnanimitas » dicitur quasi « magnitudo animi. » Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in III. *De Anima* (text. 42), ubi Philosophus dicit quòd « in sensitivo appetitu est desiderium et animus; » id est, « concupiscibilis et irascibilis. » Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cùm sit præmium virtutis. Ergo videtur quòd magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas cùm sit virtus moralis, oportet quòd sit « circa passiones vel operationes. » Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ : et sic relinquitur quòd sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quàm ad fugam. Dicitur enim « magnanimus, » quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quòd cupiunt honores, sed magis ex eo quòd eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quod « magnanimitas est circa honores et inhonorationes. »

(Conclusio. — Cùm in rebus magnis versetur magnanimitas, ut ipsius nomen indicat, honores autem inter res externas maximè emineant; rectè dicitur magnanimitatem circa honores versari.)

Respondeo dicendum, quòd magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo : primo, ad materiam circa quam

operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis *magnanimus*, quia habet animum ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus : uno modo, secundùm proportionem; alio modo, absolutè. Magnus quidem potest dici actus secundùm proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ, vel mediocris; putà si aliquis illa re optimè utatur. Sed simpliciter et absolutè magnus actus est, qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor; tum quia propinquissimum est virtuti, ut pote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut suprà habitum est (qu. 118, art. 1 et 2); tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis *magnanimus* ex his quæ sunt magna absolutè et simpliciter, sicut dicitur aliquis *fortis* ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quòd magnanimitas consistit circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum vel malum, absolutè quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quòd honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum : et ideo magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei; mediatè autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est, quòd est circa pericula mortis, in quantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui contemnunt honores hoc modo quòd pro his adipiscendis nihil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quòd non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea

quæ sunt honore digna; non tamen sic, ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICULUS II.

Utrùm magnanimitas de sui ratione habeat quòd sit circa magnum honorem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd magnanimitas de sui ratione non habeat quòd sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. 1). Sed *magnum* et *parvum* accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quòd sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quòd sit circa iras magnas vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quòd sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minùs distat à magno honore, quàm exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solùm circa honores magnos.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd « magnanimitas est circa magnos honores. »

(Conclusio. — De ratione magnanimitatis est quòd circa magnos honores versetur.)

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VII. *Physic.*, « virtus est perfectio quædam, » et intelligitur esse « perfectio potentiæ, ad cujus ultimum pertinet, » ut patet in primo de cœlo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquem operationem modicam et debilem : et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit « circa

(1) De his etiam suprà, qu. 60, art. 5; et infrà in hac ipsa præsenti quæst., art. 2, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, in corp.; ut et quæstiunc. 3, ad 3; et iterum dist. 23, qu. 1, art. 2, circa finem.

difficile et bonum, » ut dicitur in II. *Ethic.* *Difficile* autem et *magnum* (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter : uno modo, ex parte rationis; in quantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere; et ista difficultas solùm invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus : et ista difficultas præcipuè attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones; quia « passiones repugnant contra rationem, » ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.* Circa quas considerandum est quòd quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis; quædam verò principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quòd appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi : et ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones, non opponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus : sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ, sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solùm circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora; quia res exteriùs existentes, etiam si sint parvæ, sunt multùm appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet *liberalitas :* alia autem circa pecunias magnas, scilicet *magnificentia.* Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia,* id est, *amor honoris;* et *aphilotimia,* id est, *sine amore honoris.* Laudatur enim quandoquè qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore; prout scilicet utrumque moderatè fieri potest. Circa magnos autem

honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quòd propria materia magnanimitatis est magnus honor, et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quòd *magnum* et *parvum* per accidens se habent ad honorem, secundùm se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt secundùm quòd comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet; qui multò difficiliùs observatur in magnis honoribus quàm in parvis (1).

Ad secundum dicendum, quòd in ira et aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis et honoribus, quæ sunt res extra animum existentes.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui bene magnis utitur, multò magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus; vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multò magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indignè afferri.

ARTICULUS III.

Utrùm magnanimitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo; quia magnanimus, « maximis dignificat seipsum, » ut dicitur

(1) Quantò magis honores magni blandiuntur, vel mentem suo fastu titillant, etc.

(2) De his etiam infrà, qu. 30, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2, ad 1; et qu. 8, de malo, art. 2.

in IV. *Ethic.*, (ubi suprà). Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non. » Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, virtus est « bona qualitas mentis, » ut suprà habitum est (1, 2, qu. 55, art. 4). Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis. » Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati. Nam « magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit, » ut dicitur in IV. *Ethic.* (ut suprà). Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles. Primò quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum. Secundò, quia est otiosus et tardus. Tertiò quia utitur ironia ad multos. Quartò, quia non potest aliis convivere. Quintò, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est, quòd in laudem quorumdam dicitur *Machab.*, XIV : « Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, etc. » Laudabilia autem sunt solùm virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

(Conclusio.—Magnanimitas est virtus; quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.)

Respondeo dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est. Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut etiam Philosophus

dicit in IV. *Ethic.* (ut supra), « magnanimus est quidem magnitudine extremus » (in quantum scilicet ad maxima tendit), « eo autem quòd ut oportet medius; » quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundùm rationem tendit; « eo enim quod est secundùm dignitatem; seipsum dignificat, » ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad majora quàm dignus est.

Ad secundum dicendum, quòd connexio virtutum non est intelligenda secundùm actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum : unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solùm magnis. Sed secundùm principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundùm habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis; per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quòd corporales motus diversificantur secundùm diversas animæ apprehensiones et affectiones : et secundùm hoc contingit quòd ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motùs provenit ex eo quòd homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solùm ad magna, quæ pauca sunt; quæ etiam indigent magna attentione : et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipuè competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos; qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis, secundùm modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quòd in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quòd homo se magnis dignificet secundùm considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni,

putà scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum parvipendat secundùm considerationem proprii defectûs. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundùm quòd deficiunt à donis Dei; non enim tantum alios appretiatur quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in *Psalm.* XIV, de viro justo : « Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus; » quod pertinet ad contemptum magnanimi : « Timentes Dominum glorificat, » quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quòd magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur; quia procedunt secundùm diversas considerationes.

Ad quintum dicendum, quòd proprietates illæ secundùm quòd ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcellenter laudabiles. Quod enim primò dicitur quòd « magnanimus non habet in memoria eos à quibus beneficia recipit, » intelligendum est, quantum ad hoc quòd non est deleclabile quòd ab aliqui bus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset; quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundò dicitur, quòd *est otiosus, et tardus;* non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solùm magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertiò, quòd *utitur ironia;* non secundùm quòd opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quæ non sunt, vel neget aliqua magna quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maximè quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut etiam Philosophus, *ibid.*, dicit ad « magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt; ad medios autem, moderatum. » Quartò etiam dicitur, quòd *ad alios non potest convivere* (scilicet familiariter), nisi ad amicos; qui omnino vitat adulationem et simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem : convivit tamen omnibus, et magnis, et parvis secundùm quòd oportet, ut dictum est. Quintò etiam dicitur quòd vult habere magis infructuosa; non quæcumque, sed bona, id est, honesta. Nam in omnibus præponit honesta

utilibus tanquam majora. Utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS IV.

Utrùm magnanimitas sit virtus specialis.

Ad quartam sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), dicit quòd « ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus. Dicitur enim in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « ad magnanimum pertinet non fugere commonentem » (quod est actus prudentiæ), « neque facere injusta » (quod est actus justitiæ), et quod « est promptus ad benefaciendum » (quod est actus charitatis), et ideo « ministrat promptè, » quod est actus liberalitatis; et quòd est « veridicus, » quod est actus veritatis; et quòd « non est planctivus, » quod est actus patientiæ. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundùm illud *Isai.*, LXI : « Induit me Dominus vestimentis salutis. » Et postea subdit : « Quasi sponsam ornatam monilibus suis. » Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV *Ethic.* (ubi suprà). Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est, quòd Philosophus in II *Ethic.*, distinguit eam contra alias virtutes.

(Conclusio. — Quanquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolutè specialis virtus, cùm circa honorem ut speciale bonum versetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 2), ad specialem virtutem pertinet quòd modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Honor autem se-

cundùm se consideratus, est quoddam speciale bonum : et secundùm hoc magnanimitas, secundùm se considerata, est specialis quædam virtus. Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex suprà dictis patet (qu. 103, art. 1 ad 2), ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis : et inde est quòd magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute; in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quòd quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quòd ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quòd aliquis benefaciat, et quòd sit communicativus, et plurium retributivus (1) : et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ; non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quòd aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quòd pro eis à justitia vel quacumque virtute recedat, et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quòd etiam aliquis sit planctivus (2), ad defectum pertinet : quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, et similia vitat magnanimus secundùm quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet virtus habet quemdam

(1) Id est ut plura reddat quàm accepit, si eum ab aliquo beneficium accipere contingat.

(2) Quasi promptus et pronus ad plangendum quod sibi deest, sive *querulus*, ut modernus interpres reddit; sed significantiùs græcè ὀλοφυρτικὸς, quasi propriam sortem importunè lamentans. An et malè proinde ὀλοφορτικὸς, quasi *onerosus omnibus* diceretur?

decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi, per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in IV *Ethic.* (ubi suprà).

ARTICULUS V.

Utrùm magnanimitas sit pars fortitudinis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini : dicit enim Seneca in lib. *De virtutibus :* « Magnanimitas, quæ et *fortitudo* dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives. » Et Tullius dicit in I. *Offic. :* « Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus veritatis amicos, minimeque fallaces. » Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), dicit quòd « magnanimus non est *philokindynos, id est,* amator periculi. » Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit *magnum* in bonis sperandis. Fortitudo autem respicit *magnum* in malis, timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quàm malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quàm fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed contra est, quod Macrobius et Andronicus (ut jam suprà), ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

(Conclusio. — Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principali.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 61, art. 3), principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia « firmiter se habere requiritur in omni

(1) De his etiam suprà, qu. 128, et locis ibi annotatis.

virtute, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 4, vel 3). Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare; et ideo quantò difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tantò principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quàm in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas; quia sicut homo maximè diligit vitam suam, ita maximè refugit mortis pericula. Sic ergo patet quòd magnanimitas convenit cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum : deficit autem ab ea in hoc quòd firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, qui adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Ethic.* : « Carere mali accipitur in ratione boni; » unde et non superari ab aliquo gravi malo, putà à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum : quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundùm hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo propriè loquendo magnanimitas à Philosopho ponitur virtus à fortitudine.

Ad secundum dicendum, quòd amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit; quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat : quod est contra rationem magnanimi. Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ verè sunt magna magnanimus promptissimè se periculis exponit; quia operatur *magnum* in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum : unde et Philosophus ibidem dicit quòd « magnanimus non est microkindynos, *id est*, pro parvis periclitans, *sed est* megalokindynos, *id est*, pro magnis periclitans. » Et Seneca dicit in lib. *De quatuor virtutibus* : « Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides timidus. » Nam nihil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

Ad tertium dicendum, quòd malum in quantum hujusmodi, fugiendum est. Quòd autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, in quantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quòd ab eo refugiatur non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem « quod per se est, potius est quàm illud quod est per accidens; » et ideo magis repugnat firmitati animi *arduum* in malis quàm *arduum* in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quàm magnanimitatis. Licèt enim bonum sit simpliciter principalius quàm malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI.

Utrùm fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solùm de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II *ad Cor.*, III : « Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quòd sufficientes simus cogitare (2) aliquid à nobis quasi ex nobis. » Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundùm illud *Isai.*, XII : « Fiducialiter agam et non timebo. » Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quàm ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim *ad Hebr.*, III, quòd « nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in

(1) De his etiam suprà, qu. 128; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, quæstiunc. 1.

(2) Ex græco λογίσασθαι, quod et ratiocinari significat, ut non cogitatio simplex intelligatur, sed cum quadam ratiocinatione vel animi deliberatione ac proposito.

finem firmam retineamus. » Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate : quod etiam videtur per hoc quòd Macrobius eam magnanimitati condividit (ut suprà).

Sed contra est, quòd Tullius in sua *Reth.*, videtur ponere *fiduciam* loco *magnanimitatis*, ut suprà dictum est.

(Conclusio. — Fiducia, cùm robur quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.)

Respondeo dicendum, quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet, aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundùm illud *Job*, XI : « Habebis fiduciam proposita tibi spe; » et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quòd aliquis spem concipiat ex hoc quòd credit verbis alicujus auxilium promittentis. Sed quia fides etiam dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solùm ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum; inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso (putà, cùm aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum); quandoque autem in alio, putà cùm aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. Dictum est autem suprà (art. 1, ad 2), quòd magnanimitas propriè est circa spem alicujus ardui: et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo; inde est quòd fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), « ad magnanimum pertinet nullo indigere, » quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundùm modum humanum : unde addit, *vel vix*. Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primò quidem divino auxilio; secundò autem etiam auxilio humano; quia homo est « naturaliter animal sociale (lib. I. *Polit.*, cap. 2), eo quòd sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis; quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quòd habeat alios in promptu qui

eum possint juvare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 2 et 5, et qu. 40, art. 4), cùm de passionibus ageretur, spes quidem directè opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa *bonum*. Sed secundùm objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est *malum*. Fiducia autem quoddam robur spei importat : et ideo opponitur timori; sicut et spes. Sed quia fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quòd fiducia magis propriè pertinet ad magnanimitatem, quàm ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quòd fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd fiducia, ut dictum est, importat quemdam modum spei. Est enim fiducia *spes roborata ex aliqua firma opinione*. Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actûs, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest propriè loquendo nominare aliquam virtutem; sed potest nominare conditionem virtutis : et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta (nisi secundùm quòd accipitur pro magnanimitate à Tullio), sed sicut pars integralis, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm securitas ad magnanimitatem pertineat.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (qu. 128, art. 1), importat quietem quamdam à perturbatione timoris. Sed hoc maximè facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potiùs è converso : ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymologiarum* (1), quòd « securus dicitur quasi sine cura. » Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundùm illud Apostoli II. *ad Timoth.*, II : « Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo. » Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur *magnum* in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus, et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium; ut *Job*, XI : « Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies (2). » Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. » Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

(Conclusio. — Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem à timore importat, ad fortitudinem spectat, ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II suæ *Rethoricæ* (cap. 4), « timor facit homines consiliativos, » in quantum scilicet curam habent qualiter possunt evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ quam timor ingerit : et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directè pertinet ad fortitudinem :

(1) Vel *Originum* lib. X, cap. 18, seu lit. S, ubi et addit, *id est frigus, per quod inutiles accipimus;* quasi *securum* idem cum inutili velit esse, quia nihil est incurio vel curam non habente inutilius.

(2) Non eadem serie, sed pluribus aliis interjectis, nempe sic : *Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris à te, et non manserit in tabernaculo tuo injustitia, tunc levare poteris faciem tuam absque macula, et eris stabilis, et non timebis* (vers. 14 et seq.). Tum deinde (vers. 18) : *Et habebis fiduciam propositâ spe, et defossus securus dormies.*

et ideo sicut fiducia immediatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediatè pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est quòd sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 45, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audacia, sic securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo non præcipuè laudatur ex hoc quòd non timeat (quod pertinet ad securitatem), sed in quantum importat firmitatem quamdam in passionibus : unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet, et in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quòd in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 5, art. 3 et 7). Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

ARTICULUS VIII.

Utrùm bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem : quia ut Seneca dicit in lib. *De Ira*, « virtus sibi sufficiens est. » Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4). Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam. Dicit enim Tullius in lib. I. *De Offic.*, quòd « magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. » Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit quòd « ad magnum ani-

mum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis. » Et Aristoteles dicit in IV. *Ethic.* (ut supra), quòd « magnanimus in infortuniis non est tristis. » Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ : quilibet autem tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà), quòd « bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem. »

(Conclusio. — Fortunæ bona quàm maximè juvant ad virtutem magnanimitatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 1), magnanimitas ad duo respicit, ad honorem quidem sicut ad materiam; et ad aliquid magnum operandum, sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur : quia enim honor virtuosis non solùm à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ, fit ex consequenti ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum, organicè (vel instrumentaliter) bona fortunæ deserviunt; quia per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quòd bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest. Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quòd expeditiùs operetur.

Ad secundum dicendum, quòd magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quòd quicumque non reputat aliquid magnum, neque multùm gaudet si illud obtineat, neque multùm tristatur si illud amittat. Et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona (scilicet bona fortunæ) quasi magna, inde est quòd nec de eis multùm extollitur si adsint, neque in eorum amissione multùm dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primò, de illis quæ opponuntur ei per excessum : quæ sunt tria; scilicet præsumptio, ambitio, et inanis gloria. Secundò, de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectûs.

Et circa primum quæruntur duo. 1° Utrùm præsumptio sit peccatum. 2° Utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I.

Utrùm præsumptio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus *ad Philip.*, III : « Quæ retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo. » Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere, quòd aliquis tendat in ea quæ sunt suprà seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit in X. *Ethic.*, quòd « oportet non secundùm suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem; sed in quantum contingit immortalem facere. » Et in I. *Metaph.*, dicit quòd « homo debet se trahere ad divina in quantum potest. » Sed divina et immortalia maximè videntur esse supra hominem. Cùm ergo de ratione præsumptionis sit quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quòd præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit II. *ad Cor.*, III : « Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis. » Si ergo

(1) De his etiam infrà, qu. 21, art. 2, ad 1; et qu. 70, art. 3, ad 2.

præsumptio secundùm quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quòd homo nec cogitare aliquod bonum licitè possit : quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, XXXVII : « O præsumptio nequissima, unde creata es? » Ubi respondet Glossa : « De mala scilicet voluntate creaturæ. » Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

(Conclusio. — Præsumptio peccatum est quo aliquis ea agere assumit quæ suas vires superant.)

Respondeo dicendum, quòd cùm ea quæ sunt secundùm naturam, sint ordinata ratione divinâ, quam humana ratio debet imitari ; quicquid secundùm rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quòd quælibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quòd aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti : quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod præsumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem ; inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum, quòd aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum : et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat; scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quòd divina et immortalia secundùm ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis (scilicet intellectus), per

quam potest conjungi immortalibus et divinis : et secundùm hoc Philosophus dicit quòd « oportet hominem se trahere ad immortalia et divina; » non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.* : « quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus. » Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem : et ideo non est præsumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat : esset autem præsumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II.

Utrùm præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est (2). Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quòd aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundùm Philosophum in IV. *Ethic.* : « Præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, » quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solùm per defectum.

(1) De his etiam infrà, qu. 133, art. 1; et qu. de malo, art. 3, ad 1.

(2) Nimirum qu. 14, art. 2, ubi species ejusmodi peccati ex professo assignatæ sunt; et qu. 21, art. 2, ubi ex eo probatum est quòd præsumptio sit peccatum.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. et IV. *Ethic.*, quòd « magnanimo opponitur per excessum *chaunos;* » id est, *fumosus* vel *ventosus*, quem nos dicimus *præsumptuosum*.

(Conclusio. — Præsumptio magnanimitati adversatur per excessum, secundùm proportionem propriæ facultatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 130, art. 3 ad 1), magnanimitas consistit in medio; non quidem secundùm quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundùm proportionem ad propriam facultatem; non enim ad majora tendit quàm sibi conveniant. Præsumptuosus autem quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum; sed multùm quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundùm proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo præsumptio opponitur magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit, ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ : et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati vel potiùs dono timoris, cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quòd sicut magnanimitas ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multùm consuevit dici aliquis *præsumptuosus*, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis *præsumptuosus* dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd nullus attentat aliquid suprà suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quàm sit; circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo, secundùm solam quantitatem; putà cùm aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi quàm habeat. Alio modo, secundùm genus rei; putà, cùm aliquis ex hoc æstimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est; putà, propter divitias, vel propter

aliqua bona fortunæ : ut enim Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà) : « Qui sine virtute talia bona habent, neque justè magnis seipsos dignificant, neque rectè *magnanimi* dicuntur. » Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundùm rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quòd pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque verò non est aliquid magnum simpliciter, sed solùm secundùm stultorum opinionem; sicut pretiosis vestibus indui, et despicere, et injuriari aliis : quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis non secundùm rei veritatem, sed secundùm opinionem. Unde Seneca dicit in lib. *De quatuor virtutibus,* quòd « magnanimitas si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum factorumque neglectâ honestate, festinum. » Et sic patet quòd præsumptuosus secundùm rei veritatem quandoque deficit à magnanimo; sed secundùm apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de ambitione.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° Utrùm ambitio sit peccatum. 2° Utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I.

Utrùm ambitio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur.

Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundùm quòd bonum laudabiliter appetitur.

3. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit I. et VIII. *Ethic.* Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocaturad bonum, et revocatur à malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et ad mala vitanda, sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati. » Et Tullius dicit in lib. *De Tusculanis quæstionibus*, quòd « honor alit artes. » Ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur. *ad Cor.*, XIII, quòd « charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt. » Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

(Conclusio. — Ambitio peccatum est quo quis ordinatè honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum sed ad sui ipsius tantùm utilitatem refert.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103, art. 1), honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : primò quidem, quòd illud secundùm quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo : et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundò, considerandum est quòd illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut ex eo aliis prosit : unde in tantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ quod ab aliis exhibetur, in quantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quòd aliis prosit. Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quòd aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet; quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quòd honorem sibi cupit, non referendo in Deum. Tertio, per hoc quòd appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris : unde manifestum est quòd ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus boni debet regulari secundùm rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus : et hoc modo vitiosum est quòd aliquis honorem appetat non secundùm ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore secundùm quòd ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quòd honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat : sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse *præmium virtutis*, ex parte aliorum qui non habent aliquid majus quod virtuoso retribuant, quàm honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet quòd perhibet testimonium virtuti. Unde patet quòd non est sufficiens præmium, ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi suprà).

Ad tertium dicendum, quòd sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum, et revocantur à malo; ita etiam si ordinatè appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi; dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Salustius dicit in *Catilinario*, quòd « gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æquè sibi exoptant; sed ille (scilicet bonus) verâ viâ utitur; huic (scilicet ignavo) quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. » Et tamen illi qui solùm propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi; ut patet per Philosophum III. *Ethic.*, ubi dicit quòd « non sunt verè fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II.

Utrùm ambitio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates : dicitur enim II *Machab.*, I,

quòd « Jason ambiebat summum sacerdotium. » Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere : dicitur enim *Actorum*, XXV, quòd « Agrippa et Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium; » et II. *Paral.*, XVI, quòd « super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimiâ. » Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quòd Tullius in I. *De Offic.*, dicit quòd « sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maximè vult omnium princeps solus esse. » Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

(Conclusio. — Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum, ordinato.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis secundùm quòd oportet : unde manifestum est quòd ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnanimitas ad duo respicit : ad unum quidem, sicut ad finem intentum; quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundùm suam facultatem : et quantum ad hoc, opponitur magnanimitati per excessum, præsumptio; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debitè utitur, scilicet ad honorem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens secundùm diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum, quòd illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam statûs debetur honor : et secundùm hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinatè appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa solemnitas exterioris cultûs

ad quemdam honorem pertinet : unde et talibus consuevit honor exhiberi; quod significatur *Jacob*, II : « Si introierit in conventum vestrum vir aureum annulum habens in veste candida, et dixeritis ei : tu sede hic bene, etc. » Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundùm quòd pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de inani gloria.

Et circa hoc quæruntur quinque. 1° Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum. 2° Utrùm magnanimitati opponatur. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm sit vitium capitale. 5° De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quòd Deo assimilatur; quinimo mandatur *ad Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi. » Sed in hoc quòd homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit : unde dicitur *Isai.*, XLIII : « Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum : dicit enim Tullius in lib. *De Tusculanis quæstionibus* (1), quòd « omnes ad studia incenduntur

(1) Nimirum lib. I. jam superiùs indicato, immediatè post prædicta, quòd *honor alit artes*.

gloriâ. » In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundùm illud *ad Rom.*, II : « His quidem qui secundùm patientiam boni operis, gloriam et honorem. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhet.*, quòd « gloria est frequens de aliquo fama cum laude. » Et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit quòd « gloria est quasi clara cum laude notitia. » Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimò videtur esse laudabile, secundùm illud *Eccles.*, XLI : « Curam habet de bono nomine; » et *ad Rom.*, XII : « Providentes bona, non solùm coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. » Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit V. *De Civit. Dei* (cap. 13) : « Saniùs videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit. »

(Conclusio. — Quamquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam quærere gloriam; videlicet, vel de eo quod non est, vel de eo quod non est gloriâ dignum, vel de eo quod judicio hominum tantùm laudatur, gloriam expetendo; vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.)

Respondeo dicendum, quòd gloria claritatem quamdam significat : unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit super *Joan.* (Tract. 100 et 104). Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem : et ideo nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia verò illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest, et à remotis, ideo propriè per nomen gloriæ designatur quòd bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem; secundùm quòd Salustius dicit in *Catilinario*, « gloriari ad unum non est. » Largiùs tamen accepto gloriæ nomine, non solùm consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius; dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat, ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum : dicitur enim *ad Cor.*, II : « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est; ut sciamus quæ à Deo donata

sunt nobis. » Similiter etiam non est peccatum quòd aliquis velit bona opera sua approbari : dicitur enim *Matth.*, V : « Luceat lux vestra coram hominibus. » Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum, sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere, vitiosum est, secundùm illud *Psalm.* IV : « Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium? » Potest autem gloria dici vana tripliciter : uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; putà, cùm quis quærit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloriâ dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. Alio modo, ex parte ejus à quo quis gloriam quærit ; putà hominis, cujus judicium non est certum. Tertio modo ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ non refert in debitum finem; puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit super illud *Joan.*, XIII : « Vos vocatis me, magister et Domine, et benedici tis » (Tract. 58, in *Joannem*) : « Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire : ille autem qui super omnia est quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit eum nosse, non illi : nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. Unde patet quòd Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem suam gloriam appetere, secundùm illud *Matth.*, V : « Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est. »

Ad secundum dicendum, quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur : de qua dicitur II. *ad Cor.*, X : « Qui gloriatur, in Domino glorietur : non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat. » Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum : non tamen est verè virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in V. *De Civit. Dei* (cap. 12).

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectionem hominis per-

tinet quòd ipse cognoscat. Sed quòd ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad ejus perfectionem : et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur; vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quòd ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ studeat in eis perseverare, et ad meliora proficere. Et secundùm hoc laudabile est quòd curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quòd in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II.

Utrùm inanis gloria magnanimitati opponatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. 1), quòd aliquis glorietur in his quæ non sunt (quod pertinet ad falsitatem), vel in rebus terrenis et caducis (quod pertinet ad cupiditatem), vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum : sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur (ut dictum est), à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, *ad Philipp.*, II, super illud : « Nihil per contentionem aut inanem gloriam, » dicit Glossa : « Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causâ contendentes. » Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in I. *De Officiis :* « Cavenda est gloriæ cupiditas; eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. » Ergo opponitur magnanimitati.

(Conclusio. — Inanis gloriæ inordinata cupiditas magnanimitati adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103, art. 1 ad 3), gloria est quidam effectus honoris et laudis : ex hoc enim quòd aliquis laudatur vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est honorum, ut suprà dictum est (qu. 129, art. 1 et 2), consequens est etiam ut sit circa gloriam; ut scilicet sicut aliquis moderatè utitur honore, ita etiam moderatè utatur gloriâ. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quòd aliquis res modicas tantum appretietur, quòd de eis glorietur : unde et in IV. *Ethicor.* (ut suprà), dicitur de magnanimo quòd ei *sit honor parvus*. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur (putà, potentatus et divitiæ), parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis de his quæ non sunt glorietur : unde de magnanimo dicitur IV. *Ethic.* (ut suprà), « quòd magis curat veritatem quàm opinionem. » Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimet : unde de magnanimo dicitur in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « non est ei cura ut laudetur. » Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundùm quòd habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad secundum dicendùm, quòd inanis gloriæ cupidus secundùm rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est. Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundùm affectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quòd aliquis contentionem intendat : nullus enim contendit nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. »

ARTICULUS III.

Utrùm inanis gloria sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : Dicitur enim *Matth.*, VI : « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cœlis est. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim *Isai.*, XLII (1) : « Gloriam meam alteri non dabo ; » et I. *ad Timoth.*, I : « Soli Deo honor et gloria. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maximè periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi; quia super illud I. *ad Thess.*, II : « Deo qui probat corda nostra, » dicit Glossa Augustini : « Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est eâ non delectari cùm offertur. » Chrysostomus etiam dicit *Matth.*, VI, quòd « inanis gloria occultè ingreditur, et omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit super *Matth.*, quòd « cum vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum etiam habet in servis Christi; » in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

(Conclusio. — Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfectè adversetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 24,

(1) Quod ex persona Patris dictum Hieronymus ibidem

art. 12; qu. 110, art. 4; qu. 112, art. 2), ex hoc aliquod peccatum est mortale, quòd charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ secundùm se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari charitati dupliciter: uno modo, ratione materiæ de qua quis gloriatur; putà, cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ; secundùm illud *Ezech.*, XXVIII: « Elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum. » Et I. *ad Cor.*, IV: « Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? » Vel etiam cùm quis bonum temporale de quo gloriatur, præfert Deo: quod prohibetur *Hierem.*, IX: « Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis: sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me. » Aut etiam cùm quis præfert testimonium hominum testimonio Dei: sicut contra quosdam dicitur *Joan.*, XII: « Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quàm Dei. » Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem; ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum: et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in V. *De Civ. Dei* (cap. 14), quòd « hoc vitium (scilicet amor humanæ laudis) tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quàm Dei timor vel amor, ut diceret Dominus (*Joan.*, V): « Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes? » Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd nullus peccando meretur vitam æternam: unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat; etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter

notat, non ad Filium excludendum qui eamdem cum Patre gloriam habet, sed ad idola excludenda.

amittit æternam mercedem, propter inanem gloriam, et non solùm quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendùm, quòd non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini, virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantùm propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quòd est dispositio ad gravia peccata, in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo *præsumptuosus*, et nimis de seipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quòd privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV.

Utrùm inanis gloria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principaliùs quàm gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem; neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 31, vel 17), numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

(Conclusio. — Inanis gloriæ cupiditas vitium capitale est, si quidem ex ipsa multa vitia oriuntur).

Respondeo dicendum, quòd de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt *superbiam* unum de vitiis capitalibus : et hi non ponunt *inanem gloriam* inter vitia capitalia. Gregorius autem in XXXI. *Moral.*, *superbiam* ponit reginam omnium vitiorum; et *inanem gloriam*, quæ immediatè ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur (qu. 162, art. 1 et 2), importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur : et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quòd habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipuè ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicujus. Nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus : et ideo, sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam quam homines maximè desiderant, consequens est quòd sit multùm appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd « aliquod vitium oriri ex superbia » non repugnat ei quod est « esse vititium capitale; » eo quòd, sicut suprà dictum est (1, 2, quæst. 84, art. 2 et art. 4 ad 4), « superbia est regina et mater omnium vitiorum. »

Ad secundum dicendum, quòd laus et honor comparantur ad gloriam, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 1 ad 3), sicut causæ ex quibus sequitur gloria : unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria habet principalem rationem appetibilis ratione jam dictâ : et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quòd vitium capitale

semper sit peccatum mortale; quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse « inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio. » Jactantia enim secundùm Gregorium XXIII. *Moral.* (cap. 7), ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potiùs e converso, ut Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (ubi suprà). Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maximè provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quòd non sint filiæ inanis gloriæ.

3. Præterea, Chrysostomus dicit super *Matth.*, quòd « ubique vana gloria malum est; sed maximè in philanthropia » (id est, in misericordia) quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo *præsumptio novitatum* non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed contra est, authoritas Gregorii in XXXI. *Mor.*, ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

(Conclusio — Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio, convenienter dicuntur filiæ inanis gloriæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex suprà dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter : uno modo, directè; sive per verba, et sic est *jactantia;* sive per facta, et sic si sint verba habentia aliquam admirationem, est *præsumptio novitatum*, quas homines solent magis admirari. Si autem falsa sint, sic

est *hypocrisis*. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirectè, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter : primò quidem, quantum ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundò, quantum ad voluntatem; et sic est *discordia*, dum non vult à propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertiò, quantum ad locutionem; et sic est *contentio*, cùm aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quartò, quantum ad factum; et sic est *inobedientia*, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 112, art 1, ad 2), jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia. Ipsa autem jactantia exterior (ut dicitur in IV. *Ethic.*), ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentiùs ad gloriam et honorem; et sic oritur ex inani gloria.

Ad secundum dicendum, quòd ita non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ (1), per hoc scilicet quòd aliquis sibi gloriosum reputat quòd non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam, propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quòd præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

(1) Hinc *ad Philip.*, II, vers. 3 : *Nihil per contentionem vel inanem gloriam;* ubi Theodoretus : *Qui enim de se modicè sentit, nec laqueis vanæ gloriæ irretitur, nec se alio superiorem existimat, in vitium contentionis non incurrit.* Et Chrysostomus, Homil. V. super eumdem locum : *Hoc ipsum* (inquit) *semper dico malorum omnium esse causam*, putà vanam gloriam, ut plenius explicat.

QUÆSTIO CXXXIII.

De pusillanimitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de pusillanimitate.

Et circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm pusillanimitas sit peccatum. 2° Cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I.

Utrùm pusillanimitas sit vitium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed « pusillanimus non est malus, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quòd « maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum. » Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus, quia ut Philosophus ibidem dicit, « secundùm veritatem solus bonus est honorandus. » Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, « initium omnis peccati est superbia, » ut dicitur *Eccles.*, X (1). Sed pusillanimitas non procedit ex superbia; quia superbus extollit se suprà id quod est, pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), « qui dignificat se minoribus quàm sit dignus, dicitur pusilla-

(1) Ubi mendosè græca editio : *Principium superbiæ peccatum;* etsi aliquæ habent ἀρχὴ τῆς ἁμαρτίας ὑπερηφανία, id est sicut hic, *initium peccati superbia*, et sic etiam legit variis locis Augustinus, nimirum lib. XII. *De Civit. Dei*, cap. 6; lib. XIV, cap. 13, lib. *De natura et gratia*.

nimus. » Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quàm sint digni; sicut patet de Moyse et Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo; quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur *Exod.*, III, et *Hier.*, I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda : dicitur enim ad *Coloss.*, III : « Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. » Ergo pusillanimitas est peccatum.

(Conclusio. — Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata; sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.)

Respondeo dicendum, quòd omne illud quod est contrarium naturali inclinationi, est peccatum; quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quàm inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad majora quàm possit; ita etiam pusillanimus deficit à proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum : et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quòd servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur à domino, ut habetur *Matth.*, XXV, et *Luc.*, XIX.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta (1) : et secundùm hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens; in quantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius (2) in *Pastorali*, quòd « illi qui prodesse utilitati proxi-

(1) Sic enim ubi suprà de arrogante ac de pusillanimo : *Mali non sunt, quia non nocent.*

(2) Sive lib. *De cura pastorali*, aut sicut inscribitur etiam

morum prædicatione refugiunt, si districtè judicentur, ex tantis procul dubio ei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare; venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem cum corruptione ipsius habitûs virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere quòd aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda quæ sunt digna magno honore : et tamen per hoc quòd ipse non attentat suâ virtute uti, peccat; quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quòd pusillanimus est dignus magnis secundùm habilitatem ad virtutem quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna; quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri; dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet : unde dicitur *Prov.*, XXVI : « Sapientior sibi piger videtur septem viris (1) loquentibus sententias. » Nihil enim prohibet quòd se quantum ad aliqua dejiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in *Pastorali*, de Moyse dicit, quòd « superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet. Et rursum superbus existeret, si authoris imperio obedire recusaret. »

Ad quartum dicendum, quòd Moyses et Hieremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur, et divinâ gratiâ.

lib. *Regulæ pastoralis*, part. I, cap. 5, ubi pleniùs ait : *Sunt nonnulli qui magnis muneribus ditati, dum solius contemplationis studiis inardescunt, parere utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, secretum quietis diligunt, secessum speculationis poscunt. De quo si districtè judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, etc.*, sicut in textu refert S. Thomas.

(1) Hoc est *qui septiformis Spiritus gratiâ pleni, sanctæ Scripturæ nobis sententiam ministraverunt*, ait ibidem Beda.

Sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS II.

Utrùm pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « pusillanimus ignorat seipsum. Appeteret enim (1) bona quibus dignus est, si se cognosceret. » Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea, *Matth.*, XXV, servum qui propter « pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat dominus malum et pigrum. » Philosophus etiam dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quod « pusillanimi videntur pigri. » Sed pigritia opponitur sollicitudini quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est (qu. 47, art. 9). Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere : unde dicitur *Isai.*, XXXV : « Dicite pusillanimis; confortamini, et nolite timere. » Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundùm illud *ad Coloss.*, III : « Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. » Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini; inordinatio autem iræ, mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tantò gravius est, quantò est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quàm præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quòd esset gravius peccatum quàm præsumptio : quod est con-

(1) Vel sic pleniùs : *Pusillanimus, cùm sit bonis quibusdam dignus, illis privat seipsum quibus dignus est; videturque aliquid prævum eo ipso habere quòd et se bonis dignum non existimat, et seipsum ignorat; alioque cùm bona sint quibus est dignus, ea sine dubio appeteret.*

tra illud quod dicitur *Eccl.*, XXXVII : « O præsumptio nequissima, unde creata es? » Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quòd pusillanimitas et magnanimitas differunt secundùm magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed *magnum* et *parvum* sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

(Conclusio. — Cùm oppositio vitii ad virtutem magis secundùm propriam speciem quàm secundùm causam vel effectum attendatur, pusillanimitatem magnanimitati directè opponi perspicuum est).

Respondeo dicendum, quòd pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo secundùm seipsam : et sic manifestum est quòd secundùm propriam rationem opponitur magnanimitati, à qua differt secundùm differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis (1). Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ quæ ex parte intellectûs est ignorantia propriæ conditionis; ex parte autem appetitûs, est timor deficiendi in his quæ falsò æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus. Sed sicut suprà dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundùm propriam speciem, quàm secundùm causam vel effectum : et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam secundùm causam suam; quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV. *Ethic.*, vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectûs.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte

(1) Contra monitum Sapientis *Ecclesiast.*, VII, vers. 10 :

causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem, semper est timor periculorum mortis : unde etiam ex hac parte non oportet quòd opponatur fortitudini. Ita autem secundùm rationem proprii motûs quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum; sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ; ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quòd pusillanimitas est gravius peccatum secundùm propriam speciem, quàm præsumptio, quia per ipsam recedit homo à bonis, quod est pessimum, ut dicitur in IV. *Ethic.* Sed præsumptio dicitur esse nequissima, ratione superbiæ ex qua procedit.

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de magnificentia, et vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quinque : 1° Utrùm magnificentia sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis. 3° Quæ sit materia ejus. 4° Utrùm sit pars fortitudinis.

ARTICULUS I.

Utrùm magnificentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut suprà habitum est (1). Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia : dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*,

Noli esse pusillanimis in animo tuo, vel *in oratione tua* (ἐν προσευχῇ σου), ut editio græca legit.

(1) Nempe 1, 2, qu. 65, art. 1, ex professo.

quòd « non omnis liberalis est magnificus. » Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet in II. *Ethic.* Sed magnificentia non videtur consistere in medio : superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum; quorum medium est æquale, ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 17, ac deinceps). Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam; ut supra habitum est (qu. 128, art. 2). Sed sicut Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, « magnificus non est sumptuosus in seipsum; » quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maximè providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI. *Ethic.*, « ars est recta ratio factibilium. » Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quàm virtus.

Sed contra, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundùm illud *Psalm.* LXVII : « Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus. » Ergo magnificentia est virtus.

(Conclusio. — Magnificentia rectè annumeratur inter virtutes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in I. *De Cœlo* (text. 116), « virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest; » non quidem ad ultimum ex parte defectûs, sed ex parte excessûs; cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, propriè pertinet ad rationem virtutis : unde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel in propinqua dispositione, ut suprà dictum est, cùm de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quòd magnificentia consistit quidem in extremo, consideratâ quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit consideratâ regulâ rationis, à qua non deficit, nec etiam excedit; sicut etiam de magnanimitate dictum est (qu. 129, art. 3, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam; non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnificè magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV. *Ethic.* (loco jam suprà indicato).

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Philosophus in VI. *Ethic.* (ubi suprà), « oportet artis esse quamdam virtutem, » scilicet moralem; per quam scilicet appetitus inclinetur ad rectè utendum ratione artis: et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

ARTICULUS II.

Utrùm magnificentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere, facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut suprà dictum est (qu. 129, art. 1 et 2). Ergo et

facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem : dicitur enim *Exod.*, XV : « Magnificus in sanctitate; » et in *Ps.* XCV : « Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus. » Sed sanctitas est idem religioni, ut suprà habitum est (qu. 61, art. 8). Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Philosophus (lib. II. *Ethic.*, et lib. IV, ut jam suprà), connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

(Conclusio. — Magnificentia quatenus respicit externam tantùm materiam, circa quam aliquid magnum et præclarum efficitur, specialis virtus est : quatenus verò quamlibet materiam, tam internam videlicet quàm externam respicit, generalis potiùs quàm specialis virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi. Uno modo, propriè, alio modo, communiter. Propriè autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi. Communiter autem dicitur *facere*, pro quacumque actione; sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. Si ergo magnificentia accipiatur secundùm quòd factionem alicujus magni importat, prout factio propriè dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte : in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quòd ipsum opus factum per artem, sit magnum; scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate, quod facit magnificentia : et secundùm hoc, magnificentia est specialis virtus. Si verò nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundùm quòd *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundùm quòd *facere* communiter sumitur; non autem secundùm quòd sumitur propriè, sed hoc est proprium magnificentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd ad magnanimitatem pertinet non solùm tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari; vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi suprà). Ita tamen quòd magnanimitas circa hoc respicit solùm rationem magni. Aliæ autem virtutes, quæ si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti; magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam verò pertinet, non solùm facere magnum secundùm quòd *facere* propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo : unde Tullius dicit in sua *Rhet.*, quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio. » Ut *cogitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quòd sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quòd magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei : et ideo magnificentia præcipuè magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « honorabiles sumptus sunt maximè, qui pertinent ad divina sacrificia, » et circa hos maximè studet magnificus. Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati, quia præcipuè ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III.

Utrùm materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut suprà habitum est (qu. 117, art. 2). Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, « omnis magnificus est liberalis, » ut dicitur in IV. *Ethicor.* (cap. 8, vel 11). Sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipuè est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; putà, cùm aliquis multa expendit in xeniis (1) mittendis. Ergo non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes; quia « virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt; » ut Seneca dicit in lib. *De Ira.* Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas; sed circa sumptuosas solùm, in quibus superexcellit liberalitatem magnitudine. » Ergo est solùm circa magnos sumptus.

(Conclusio. — Non modò magni sumptus materiæ sunt magnificentiæ, sed et pecunia et ejus amor, quem moderatur magnificus ne sumptus magni impediantur.)

Respondeo dicendum, quòd ad magnificentiam, sicut dictum est (art. 2), pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quòd aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus; non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis: unde ad magnificentiam pertinet, magnos sumptus facere, ad hoc quòd opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnificus ab æquali (id est, à proportionato) sumptu opus faciet magis magnificum. » Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia, qua utitur

(1) Quæ sic juxta græcum ξενίον appellantur quasi *hospitum dona;* sed ad quodlibet donum extenduntur.

ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 12, art. 2), virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus, esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu.

Ad secundum dicendum, quòd usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundùm quòd procedit ex ordinato affectu circa pecunias: et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est: et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensâ.

Ad tertium dicendum, quòd magnificus etiam dat dona vel xenia, ut dicitur in IV. *Ethic.* (1), non tamen sub ratione doni, sed potiùs sub ratione sumptûs ordinati ad aliquod opus faciendum; putà, ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cùm facit aliquid ad quod tota civitas studet (2).

Ad quartum dicendum, quòd principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna: et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta: et secundùm hoc, pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpli-

(1) Etsi xenia non appellat expressè, sed vel *dona* (δωρεὰς), vel *retributiones donorum* (ἀντιδωρεὰς), cap. 5, græco-lat., vel apud S. Thomam lect. 7.

(2) Vel circa quod civitas tota occupatur, quasi studium suum ad id conferens; ut insinuat græca phrasis εἴ περὶ τι πᾶσα ἡ πόλις σπουδάζει, quod sic verbatim reddi potest, *si circa quiddam tota civitas studet.*

citer, sed fortè in his quæ sunt magna per comparationem; ut aliquod opus, quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnificè fieri, secundùm proportionem illius generis. Nam *parvum* et *magnum* dicuntur relativè, ut Philosophus dicit in *Prædicamentis*.

ARTICULUS IV.

Utrùm magnificentia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. 3). Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ (1). Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solùm sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « magnificus scienti assimilatur. » Sed scientia magis convenit cum prudentia quàm cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed contra est, quòd Tullius et Macrobius et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

(Conclusio. — Magnificentia est pars fortitudinis; non quidem subjectiva, sed ei adjuncta, ut virtus secundaria principali.)

Respondeo dicendum, quòd magnificentia secundùm quòd est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, in quantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quòd aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut suprà dictum est (qu. 80, et qu. 128); quorum unum est, ut secundaria conveniat cum

(1) Ut ex professo qu. 117, art. 5, propositum est et probatum.

principali; aliud autem est, ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quòd sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia : unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine, in hoc quòd illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personæ; arduum verò in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multò minus quàm periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia respicit operationes secundùm se, prout in eis consideratur ratio debiti. Sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptum secundùm quòd comparantur ad passiones animæ. Diversimodè tamen : nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à dationibus et sumptibus faciendis : unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum; non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quòd magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ; in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quòd magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione: et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione (1), in attendendo proportionem sumptûs ad opus quod faciendum est. Et hoc præcipuè necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

(1) Propter hanc enim causam eum scienti assimilari dicit Philosophus, ut ex adjunctis ibi patet; *quippe qui et considerare quid expediat vel deceat, et congruentes rei vel*

QUÆSTIO CXXXV.

De vitiis magnificentiæ oppositis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ. Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm parvificentia sit vitium. 2° De vitio ei opposito.

ARTICULUS I.

Utrùm parvificentia sit vitium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum : unde et liberales et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quàm vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « diligentia ratiocinii est parvifica. » Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis; quia « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De Div. Nom.* Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « parvificus consumit pecuniam tristatus. » Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. et IV. *Ethic.*, ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

(Conclusio. — Parvificentia vitium est, quo homines ab ea proportione deficiunt, quæ debet esse secundùm rationem, inter sumptus et opus.)

operis magnitudini sumptus facere possit ut oportet. Hinc et μεγαλοπρεπὴς græcè quasi *magnidecens* vocatur.

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 7.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 18, art. 6), moralia speciem à fine sortiuntur : unde et à fine, ut pluries, nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis *parvificus*, quòd intendit ad aliquid parvum faciendum. *Parvum* autem et *magnum* secundùm Philosophum in *Prædicamentis*, relativè dicuntur; unde cùm dicitur quòd parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem *parvum* et *magnum* potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte operis fiendi. Alio modo, ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundariò autem intendit magnitudinem sumptûs, quam non vitat ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnificus ab aliquo sumptu faciet opus magis magnificum. » Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptûs : unde et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « intendit qualiter minimum consumat. » Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde Philosophus dicit ibidem quòd « parvificus maxima consumens, in parvo (scilicet quod non vult expendere) bonum perdit, » scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quòd parvificus deficiat à proportione quæ debet esse secundùm rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab eo quod est secundùm rationem causat rationem vitii. Unde manifestum est quòd parvificentia vitium est.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus moderatur parva secundùm regulam rationis, à qua deficit parvificus, ut dictum est. Non enim dicitur parvificus, qui parva moderatur; sed qui in moderando magna, vel parva, deficit à regula rationis. Et ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in secundo *Rhetoric.* (cap 5) : « timor facit consiliativos. » Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinatè timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile; quia non dirigit affectum suum secundùm rationem, sed potiùs rationis usum applicat ad inordinationem sui affectûs.

Ad tertium, dicendum quòd sicut magnificus convenit cum

liberali in hoc quòd promptè et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali (sive avaro) in hoc quòd cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quòd illiberalitas attenditur circa communes sumptus; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere : et ideo minus vitium est parvificentia quàm illiberalitas. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethicor.* (ut suprà), quòd « quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt; quia nec sunt nociva proximo, nec sunt valde turpes.

ARTICULUS II.

Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea. Cùm parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. 1), videtur quòd si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solùm in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere; ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi jam sup.); et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (1, 2, qu. 18, art. 6). Sed « illi qui superfluè consumunt, hoc faciunt causâ ostentationis divitiarum, » ut dicitur in IV. *Ethic.* (cap. 6 vel 7). Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (qu. 113, art. 2). Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed contra est authoritas Philosophi qui in II. et IV. *Ethic.*, ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

(Conclusio. — Parvificentiæ, consumptio vel nimia profusio, maximè adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd parvo opponitur magnum :

Parvum autem et *magnum* relativè dicuntur, ut dictum est (art. 1). Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus; ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptûs ad opus, secundùm regulam rationis. Unde manifestum est quòd vitio parvificentiæ, qua aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minùs expendere quàm dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit; ut scilicet plus expendat quàm sit operi proportionatum. Et hoc vitium græcè quidem dicitur *banausia*, a furno dicta; quia videlicet ad modum ignis qui est in furno omnia consumit: vel dicitur *apyrocalia*, id est, *sine bono igne*; quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latinè hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quòd facit magnum opus, non autem ex eo quòd in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd idem vitium contrariatur virtuti quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quòd excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipuè intendit magnificus; in quantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quòd consumptor ex ipsa specie actûs opponitur parvifico in quantum transcendit regulam rationis, à qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur; putà inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius.

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de patientia.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm patientia sit virtus. 2° Utrùm sit maxima virtutum. 3° Utrùm possit haberi sine gratia. 4° Utrùm sit pars fortitudinis. 5° Utrùm sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I.

Utrùm patientia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissimè sunt in patria, ut Augustinus dicit in XIV. *De Trinit.* (cap. 9). Sed ibi non est patientia, quia nulla sunt ibi mala toleranda; secundùm illud *Isai.*, XLIX, et *Apocal.*, VII : «Non esurient neque sitient, et non percutiet eos æstus neque sol.» Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia *virtus est quæ bonum facit habentem.* Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud *Eccles.*, V : « Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia. » Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est (1, 2, qu. 70, art. 1). Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet ad *Galat.*, V. Ergo patientia non est virtus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De patientia* (cap. 1) : « Virtus animi quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur. »

(Conclusio. — Patientia est virtus, qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa ei succumbat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà (qu. 123, art. 1), virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundùm illud II. *ad Corinth.*, VII : « Sæculi tristitia mortem operatur ; » et *Eccli.*, XXX : « Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa. » Unde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conservetur contra justitiam ; ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia : unde Augustinus dicit in lib. *De patientia* (cap. 2), quòd « patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus (id est sine perturbatione tristitiæ) ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus. » Unde manifestum est, patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes morales non remanent secundùm eumdem actum in patria, quem habent in via ; scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria ; sed per comparationem ad finem qui erit in patria. Sicut justitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam ; sed in hoc quod est subditum esse Deo : similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit in XIV. *de Civit. Dei* (cap. 9), quòd « in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala, sed æternum erit in quo per patientiam pervenitur ».

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *de patientia* (ut sup.) : « patientes propriè dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quàm non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda nec laudanda est patientia, quæ nulla est : sed miranda duritia, neganda patientia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est (1, 2, quæst. 11, art. 1, et qu. 74, art. 1), fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundùm seipsas, ut dicitur in I. *Ethic.* Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus

significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus : quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus : et præcipuè quantum ad hoc quòd per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitiâ.

ARTICULUS II.

Utrum patientia sit potissima virtutum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd patientia sit potissima virtutum. Id enim quòd est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed (2) « patientia habet opus perfectum, » ut dicitur *Jacob*, I. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipuè videtur pertinere ad patientiam : Dicitur enim *Luc.*, XXI : « In patientia vestra possidebitis animas vestras. » Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregorius dicit in quadam homilia : « Patientia est radix et custos omnium virtutum (3). » Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est quòd non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Gregorius XXII. *Moral.*, et Augustinus in lib. *De Moribus Ecclesiæ*, vocant *principales*.

(Conclusio. — Patientia cum à tribus virtutibus theologicis et quatuor moralibus superetur (inter quas prudentia et justitia directè hominem in bono constituunt, fortitudo autem et

(1) De his etiam 1, 2, qu. 66, art. 5, ad 1.

(2) Respectivè intelligendo et disjunctim ; putà in eodem genere in quo perfectum dici potest, quasi perfectionem ejus generis habens est potissimum : sicut perfectum simpliciter est simpliciter potissimum.

(3) Sic enim Homil. XXXV in *Evang.* : *Idcirco possessio animæ in virtute patientiæ ponitur, quia radix omnium custosque virtutum patientia est* ; explicando quod suprà præmittiur ex *Luc.*, XXI : *In patientia vestra possidebitis animas vestras.*

temperantia à majoribus impedimentis retrahunt), non est omnium virtutum potissima.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes secundùm suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus *quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II. *Ethic.* Unde oportet quòd tantò principalior sit virtus et potior quantò magis et directiùs ordinat hominem in bonum. Directiùs autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quàm illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt à bono. Et sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tantò aliqua potior est, quantò in majori bono statuit hominem sicut fides, spes et charitas, quàm prudentia et justitia), ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono tantò aliqua est potior, quantò id quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus circa quas est temperantia, quam quævis adversa circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed deficit non solùm à virtutibus theologicis, et prudentia et justitia, quæ directè statuunt hominem in bono, sed etiam à fortitudine et temperantia, quæ retrahunt a majoribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum, in adversis tolerandis; ex quibus primò procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundò ira, quam moderatur mansuetudo; tertiò, odium, quod tollit charitas; quartò, injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque, est perfectius: nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior quòd sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd possessio importat quietum dominium: et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quòd patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando et conservando, sed solùm removendo prohibens.

ARTICULUS III.

Utrùm patientia possit haberi sine gratia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quòd aliquis patiatur mala propter bonum, quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiæ : dicit enim Augustinus in lib. *De patientia* (cap. 3), quòd, « multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiosè diligunt. » Ergo multò magis homo potest mala sustinere propter bonum (quòd est verè patientem esse), præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quàm corporalia mala : unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est verè patientem esse. Ergo videtur quòd patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifestè apparet quòd aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minùs appetibilis quàm sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere (quod est verè patientem esse), absque auxilio gratiæ.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psal.* LXI : « Ab ipso (scilicet Deo) patientia mea. »

(Conclusio. — Cùm patientia quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De patientia* (cap. 4) : « Vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum ; et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. » Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundùm se abhorret animus : unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solùm propter finem. Ergo oportet quòd illud bonum propter quod aliquis vult pati mala,

sit magis volitum et amatum, quàm illud bonum cujus privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quòd autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem quæ diligit Deum super omnia : Unde manifestum est quòd patientia, secundùm quòd est virtus, à charitate causatur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Charitas patiens est. » Manifestum est autem quòd charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundùm illud *ad Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Unde patet quòd patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in natura humana si esset integra, prævaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundùm rationem appetuntur : quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ : et ideo absque auxiliò gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licèt non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale : unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideò non est similis ratio de patientia quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV.

Utrùm patientia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars suiipsius. Sed patientia videtur idem fortitudini; quia sicut supra dictum est (qu. 123, art. 6), « proprius actus fortitudinis est sustinere. » Et hoc etiam pertinet ad patientiam. Dicitur enim in lib. *Sen-*

tentiarum Prosperi, quòd « patientia consistit in alienis malis tolerandis. » Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut suprà habitum est (qu. 123, art. 5), et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia; cùm tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est, quod Tullius in sua *Rhet.* (1) ponit eam fortitudinis partem.

(Conclusio. — Patientia fortitudini adjungitur tanquam secundaria virtus principali; et proinde potentialis pars fortitudinis rectè appellatur.)

Respondeo dicendum, quòd patientia est pars fortitudinis, quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, ut Gregorius dicit in quadam homilia. In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo : unde patet quòd in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vendicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali : unde in *Sent.* 181, *fortem patientiam* vocat Prosper.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summè difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quòd actus fortitudinis non solùm consistit in hoc quòd aliquis in bono persistat contra timores

(1) Sive *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 7, ut jam occasione magnificentiæ, qu. 134, art. 4, ad marginem ex ejus verbis relatum est.

futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem : et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen est fortitudo principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia verò principaliùs est circa tristitias. Nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quòd non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur : et ideo fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis; quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundùm subjectum, sed secundùm materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili : quia temperantia est solùm circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus; putà quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum. Sed patientia præcipuè est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur : et iterum, ad temperantiam pertinet refrænare hujusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortudinis; de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quòd aliquis quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit : quia ut Chrysostomus (1) dicit super illud *Matth., Vade Satana* (cap. IV) : « In injuriis propriis patientem esse laudabile est. Injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium. » Et Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum, quod « præcepta patientiæ non contrariantur bono Reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur. » Secundùm verò quòd patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

(1) Vel sub ejus nomine auctor operis imperfecti, Homil. V.

ARTICULUS V.

Utrùm patientia sit idem quod longanimitas.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De patientia* (cap. 1), quòd « patientia Dei prædicatur non in hoc quòd aliquod malum patiatur, sed in hoc quòd expetat malos ut convertantur. » Unde *Eccles.*, V, dicitur : « Altissimus patiens redditor est. » Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat : dicitur enim aliquis *impatiens moræ*, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur à patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis (in quantum scilicet aliquis diu expectat) distinguitur à patientia.

Sed contra est, quòd super illud *ad Rom.* II : « An divitias bonitatis ejus et patientiæ et longanimitatis contemnis ? » dicit Glossa : « Videtur longanimitas à patientia differre ; quia qui infirmitate magis quàm proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur. Qui verò pertinaci mente exultant in dilectis suis, ferri patienter dicendi sunt. »

(Conclusio. — Quanquam non planè idem sit longanimitas et patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid in longinquum distans. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quàm audaciam

(1) De his etiam suprà, qu. 127, art. 5, ad 3; ut et 1, 2, qu. 70, art. 3, in corp.; et II *ad Cor.*, VI, lect. 2.

vel timorem sive tristitiam, quæ respiciunt malum, ita etiam longanimitas; unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quàm cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplicir atione. Primò quidem quia patientia sicut et fortitudo sustinet aliqua mala propter aliquod bonum : quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum, differatur illud bonum, malum autem oporteat in præsenti sustinere difficilius est. Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam secundùm illud *Prov.*, XIII : « Spes quæ differtur affligit animam; » unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundum quòd sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem; et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et Tullius (lib. II *De Rhetorica inventione*, num. 36.) diffiniens patientiam dicit quòd « patientia est honestatis ac utilitatis causâ voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium. » Quod dicit *arduarum* pertinet ad constantiam in bono. Quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam propriè respicit patientia. Quod verò addit, *diuturna* (sive *diutina*) pertinet ad longanimitatem, secundùm quòd convenit cum patientia. Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore : et ideo non est similis ratio. Et præterea, quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco à nobis, tardiùs tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiæ, quam Glossa assignat, quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quòd diu perseverant in malo : et ideo dicitur quòd ex longanimitate suppor-

tantur. Sed hoc ipsum quòd aliquis ex superbia peccat, importabile videtur : et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de perseverantia et vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm perseverantia sit virtus. 2° Utrùm sit pars fortitudinis. 3° Quomodo se habeat ad constantiam. 4° Utrùm indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm perseverantia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7 vel 8), « continentia est potior quàm perseverantia. » Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV. *Eth.* (prope finem). Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, « virtus est qua rectè vivitur, » secundùm Augustinum in lib. *De libero arbit.* Sed sicut ipse dicit in lib. *De perseverantia*, « nullus potest dici perseverantiam habere quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. » Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II. *Ethic.* (cap. 4 vel 3). Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ; dicit enim Tullius in sua *Rhetorica* (sive lib. II. *De rhetor. inventione*, ut jam suprà), quòd « perseverantia est in ratione benè considerata stabilis et perpetua permansio. » Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed contra est, quod Andronicus dicit, quòd « perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est et non immanendum, et neutrorum. » Sed habitus ordinans nos ad benè faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

(Conclusio. — Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantum necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), « virtus est circa difficile et bonum. » Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex ipsa specie actûs, quæ accipitur secundùm rationem proprii objecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet : et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes, eo quòd altera earum moderatur delectationes tactûs (quod de se difficultatem habet), altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundùm se difficile est), ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus accipit ibi perseverantiam secundùm quòd aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere : non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimùm non diu sustinentur, quia (ut frequentiùs) citò transeunt : unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala, præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactûs, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, putà circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi qui circa hoc non multùm tristatur, nec in oppositis bonis multùm delectatur, sicut patet in temperato, in quo hujusmodi passiones non

sunt vehementes. Sed maximè hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones : et ideo, si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundùm quòd aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem : cui etiam si persistere sit minùs difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundùm rationem boni quàm secundùm rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quòd eodem nomine quandoque nominatur, et virtus, et actus virtutis, sicut Augustinus dicit super *Joan.* (Tract. LXXIX) : « Fides est credere quod non vides. » Potest tamen contingere quòd aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum, sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cùm tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit, putà si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quòd nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat, et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ, eligit quidem perseverare, et incipit exequi, aliquandiu persistendo ; non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis : unus quidem, qui est *finis operis ;* alius autem qui est *finis humanæ vitæ.* Per se autem ad perseverantiam pertinet, ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quòd miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare (sicut fidei, spei et charitatis), quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundùm hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

Ad tertium dicendum, quòd *immobiliter persistere* virtuti

potest convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis; et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit, sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitûs ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est *qualitas difficilè mobilis*.

ARTICULUS II.

Utrùm perseverantia sit pars fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 4 vel 6), « perseverantia est circa tristitias actûs. » Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quàm fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quantò vehementiores fuerint passiones, tantò aliquis secundùm rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quòd perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De perseverantia* (ut jam suprà), quòd « perseverantiam nullus potest amittere. » Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quàm ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est, quòd Tullius (lib. II. *De rhetor. invent.*, ut jam suprà), ponit perseverantiam partem fortitudinis.

(Conclusio. — Perseverantia adjungitur fortitudini, sicut secundaria virtus principali.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 1), virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundùm hoc dictum est (ubi suprà),

quòd fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quòd fortitudini adjungatur (sicut secundaria virtus principali) omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ; nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem, non solùm attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm modum, quia « forma in unoquoque potior est quàm materia. » Unde licèt perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia, quàm cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quòd illa perseverantia de qua loquitur Philosophus, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solùm in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia secundùm quòd ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectûs propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de perseverantia non secundùm quòd nominat habitum virtutis, sed secundùm quòd nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundùm illud *Matth.*, XXIII : « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. » Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quòd amitteretur, quia jam non duraret usque ad finem.

ARTICULUS III.

Utrùm constantia pertineat ad perseverantiam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut suprà dictum est (qu. 136, art. 3). Sed patientia

differt à perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum » (ut jam suprà). Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solùm in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quàm ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem; nam Macrobius condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut suprà. Ergo, etc.

Sed contra est, quòd aliquis dicitur esse constans ex eo quòd in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex diffinitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

(Conclusio.—Constantia ad perseverantiam spectat, cùm eumdem respiciat finem; firmiter videlicet persistere in quocumque bono contra difficultatem, licèt quantum ad ea quæ difficultatem faciunt, cùm patientia maximè conveniat.)

Respondeo dicendum, quòd perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono. Differunt autem secundùm ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono; nam virtus perseverantiæ propriè facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actûs. Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis : et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quàm constantia, quia difficultas quæ est ex diuturnitate actûs, est essentialior actui virtutis quàm illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd exteriora impedimenta persistendi in bono præcipuè sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est (qu. 136, art. 1); et ideo constantia secundùm finem convenit cum perseverantia. Secundùm autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est; et ideo con-

stantia magis pertinet ad perseverantiam quàm ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quòd in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actûs, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd constantia pertinet quidem ad perseverantiam, in quantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, in quantum differt ab ea, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm perseverantia indigeat auxilio gratiæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1). Sed virtus, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica* (sive lib. II. *De rhetor. invent.*, ut jam suprà), agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum; non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, « donum gratiæ Christi est majus quàm nocumentum quod Adam intulit, » ut patet *ad Rom.*, V. Sed ante peccatum « sic conditus fuit homo ut posset perseverare per id quod acceperat, » sicut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia* (cap. 11). Ergo multò magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quàm opera virtutis: unde ex persona impiorum dicitur *Sap.*, V: « Ambulavimus vias difficiles (1). » Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

(1) Vel ex græco ἐρήμους ἀβάτους, vers. 7, *solitudines inaccessibiles*, quas editio Sixtiana vertit *solitudines difficiles*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De perseverantia* (sive *De dono perseverantiæ*, cap. 1): « Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo. »

(CONCLUSIO. — Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modò habitualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (art. 1, ad 2), perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundùm quòd est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; et secundùm hoc indiget non solùm gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 109, art. 10), cùm de gratia ageretur. Quia, cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licèt sit in potestate ejus quòd hoc eligat; plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus perseverantiæ quantum est de se inclinat ad perseverantiam. Quia tamen « habitus est quo quis utitur cùm voluerit, » non est necessarium quòd habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*: « Primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium, quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solùm datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate. Isti autem sæviente mundo ne starent, steterunt in fide. »

Ad tertium dicendum, quòd homo per se potest cadere in

peccatum, sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quòd homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratiâ Dei liberetur. Non autem ex hoc quòd facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare : et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ. Et circa hoc quærantur duo : 1° De mollitie. 2° De pertinacia.

ARTICULUS I.

Utrùm mollities opponatur perseverantiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud I. *ad Cor.*, VI : « Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, » Glossa (interlinearis) exponit, « molles, id est pathici', hoc est, muliebria patientes. » Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7 vel 8), quòd « delicia mollities quædam est. » Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit, quòd « lusivus est mollis. » Sed esse immoderatè lusivum opponitur *eutrapeliæ*, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV. *Ethic.* Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « molli opponitur perseverativus. »

(CONCLUSIO. — Mollities bono perseverantiæ opponitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 37, art. 1 et 2), laus perseverantiæ in hoc consistit quòd aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum : cui directè videtur opponi quòd aliquis de facili recedit à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei ; nam *molle* dicitur quod facilè cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid *molle* ex hoc quòd cedit fortiter impellenti ; nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis *mollis*, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus : unde Philosophus in VII. *Ethic.* (ut suprà), dicit quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contratendat. » Manifestum est autem quòd graviùs impellit metus periculorum quàm cupiditas delectationum; unde Tullius dicit in I. *De offic :* « Non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate ; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. » Ipsa etiam voluptas fortiùs movet attrahendo, quàm tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundùm Philosophum propriè *mollis* dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta mollities causatur dupliciter. Uno modo ex consuetudine; cùm enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficiliùs potest earum absentiam sustinere. Alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minùs constantem propter fragilitatem complexionis : et hoc modo comparantur fœminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (ubi suprà). Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi *muliebres effecti*.

Ad secundum dicendum, quòd voluptati corporali opponitur labor : et ideo res laboriosæ tantùm impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat ; unde dicitur *Deuter.*, XXVIII : « [illegible] nera mulier et delicata quæ super terram ingredi non valeat, nec pedis vestigium figere propter

mollitiem. » Et ideo « delicia mollities quædam est. » Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, deliciæ autem causam impeditivam delectationis, putà laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad tertiam dicendum, quòd in ludo duo est considerare. Uno quidem modo delectationem; et sic inordinatè lusivus opponitur *eutrapeliæ* (1). Alio modo in ludo consideratur quædam remissio sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

ARTICULUS II.

Utrùm perseverantiæ opponatur pertinacia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius, XXXI. *Moral.*, quòd « pertinacia oritur ex inani gloria. » Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut suprà dictum est (qu. 122, art. 2). Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ; quia, ut dicit Philosophus in VII. *Ethic.*, « gaudent vincentes, et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. » Si autem per defectum, erit idem quod mollities; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed *pertinax* dicitur aliquis ex eo quòd nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quàm aliis virtutibus.

(1) Quæ juxta græcam vocem εὐτραπελία, *bonam conversionem*, seu flexibilitatem, vel *conversationem* significat.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua *Rhetorica* (1), quòd ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut suprà dictum est (qu. 92, art. 1). Ergo et perseverantiæ.

(Conclusio. — Pertinacia opponitur perseverantiæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in lib. *Etym.* (vel *Originum*, lib. X, cap. 11), « pertinax dicitur aliquis qui est imprudenter tenax, et quasi omnino tenens. » Et hic idem dicitur « pervicax eo quòd in proposito suo ad victoriam perseverat. Antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam. » Et Philosophus vocat in VII. *Ethic.*, *ischyrognomones*, id est, *fortis sententiæ*; vel *idiognomones*, id est, *propriæ sententiæ*; quia scilicet perseverant in propria sententia plus quàm oportet: *Mollis* autem minùs quàm oportet; *perseverans* autem secundùm quòd oportet. Unde patet quòd *perseverantia* laudatur sicut in medio existens; *pertinax* autem vituperatur secundùm excessum medii; *mollis* autem secundùm defectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare: et ideo oritur ex inani gloria, sicut ex causa: dictum est autem supra quòd « oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causam, sed secundùm propriam speciem. »

Ad secundum dicendum, quòd pertinax excedit quidem in hoc quòd inordinatè persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quòd nimis eam appetit, te contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus verò continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directè opponitur perseverantiæ.

(1) Sive *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 3, æquivalenter non expressè, cùm ait: *Unicuique virtuti finitimum vitium*

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum.

Et circa hoc quærantur duo : 1° Utrùm fortitudo sit donum. 2° Quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I.

Utrùm fortitudo sit donum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 68, art. 6). Sed actus fortitudinis non manet in patria : dicit enim Gregorius in I. *Moral.*, quòd « fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa ; » quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit in II. *De Doct. Christ.*, quòd « fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare. » Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quàm fortitudo. Ergo videtur quòd fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XI, fortitudo inter alia dona Spiritûs sancti computatur.

(Conclusio. — Fortitudo qua homo persistit in quocumque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, et quævis pericula imminentia evadit, donum est Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd fortitudo importat quamdam

reperietur, ut audacia quæ fidentiæ, superstitio quæ religioni propinqua est.

animi firmitatem, ut suprà dictum est (qu. 123, art. 2). Et hæc quidem firmitas animi requiritur, et in bonis faciendis, et in malis perferendis; et præcipuè in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturale sibi bonum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem, vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi : et secundùm hoc fortitudo ponitur virtus, specialis, vel generalis, ut suprà dictum est (qu. 123, art. 12). Sed ulterius à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quòd perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia, quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis, ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula; cùm quandoque opprimatur ab eis in morte. Sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine; cùm perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum. Et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundùm hoc, fortitudo donum Spiritus sancti ponitur : dictum est enim suprà (1, 2, qu. 68, art. 2), quòd dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula. Sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quòd dona non habent eosdem actus in patria, quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus et malis.

Ad tertium dicendum, quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solùm secundùm quòd consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundùm quòd consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II.

Utrùm quarta beatitudo (*scilicet*, Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam) *respondeat dono fortitudinis.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd quarta beatitudo (scilicet, beati qui esuriunt et sitiunt justitiam) non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potiùs donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quàm ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut suprà habitum est (qu. 45). Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, *fructus* consequuntur ad *beatitudines;* quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 9 vel 8). Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque beatitudo aliqua ei respondet.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (cap. 4, vel in aliis 9) : « Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus. Laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem à terrenis et corporalibus avertere cupientes. »

(Conclusio. — Beatitudo illa qua beati dicuntur qui esuriunt et sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 121, art. 2), Augustinus attribuit beatitudines donis secundùm ordinem enumerationis, consideratâ tamen aliquâ convenientiâ. Et ideo quartam beatitudinem (scilicet de esurie et siti justitiæ) attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est autem ibi aliqua convenientia : quia sicut dictum est (art. 1), fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quòd aliquis non solùm opera virtuosa faciat quæ communiter dicuntur *opera justitiæ*, sed quòd faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit super *Matth.*, justitia hic potest accipi non solùm particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V. *Ethic.* (art. 1 et 2). In quibus arduum intendit fortitudo quæ est donum.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 8 ad 3; et in 1, 2, qu. 68, art. 4, ad 3). Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet *patientia*, quæ respicit sustinentiam malorum, et *longanimitas*, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis. 1° De præceptis ipsius fortitudinis. 2° De præceptis partium ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter in lege divinâ præcepta fortitudinis tradantur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non convenienter in lege divinâ præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet *Deut.*, XX (1). Ergo et in novâ aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora

(1) Ubi sic vers. 1 : *Si exieris ad bellum contra hostes tuos, et videris equitatus et currus et majorem quàm tu*

præceptis negativis; quia affirmativa includunt negativa, sed non è converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solùm negativa, timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut suprà habitum est (qu. 123, art. 11; et in 1, 2, qu. 61, art. 2). Sed præcepta ordinantur ad virtutes, sicut fines : unde debent eis proportionari. Ergo et præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ (1).

(Conclusio. — Quanquam non necessarium, conveniens tamen fuit ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula à Dei cultu averterentur.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris : unde secundùm diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimodè præcepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo : et ideo præcepta legis divinæ, tam de fortitudine quàm de aliis virtutibus, dantur secundùm quòd convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc *Deut.*, XX, dicitur : « Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit. » Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundùm quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vetus Testamentum habebat

habeas adversarii exercitûs multitudinem, non timebis eos, quia Dominus Deus tuus tecum est. Præter alia ibi adjuncta quæ inferiùs referentur.

(1) Tum loco jam notato et rursus paulò infrà notando; tum *Josue*, VIII, vers. 1 : *Ne timeas neque formides; Isai.*, VII, v. 4 : *Cor tuum ne formidet; Jerem.*, I, v. 17 : *Ne formides à facie eorum; Ezech.*, II, v. 6 : *Vultus eorum ne formides;* ut et *Luc.*, XII, v. 4 : *Dico vobis amicis meis : Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habent amplius quid faciant;* et *Matth.*, X, v. 25 : *Si pa-*

temporalia promissa; novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit *Contra Faust.* Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus institueretur qualiter pugnare deberet, etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem Testamento instruendi fuerunt homines qualiter spiritualiter certando, ad possessionem vitæ æternæ pervenirent; secundùm illud *Matth.*, XI : « Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud. » Unde et Petrus præcipit, I. *Pet.*, ult. : « Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide; » et *Jacob.*, IV : « Resistite diabolo, et fugiet à vobis. » Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege novâ danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundùm illud *Matth.*, X : « Nolite timere eos qui occidunt corpus. »

Ad secundum dicendum, quòd lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negativè quàm affirmativè.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, præcepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifestè invenitur esse ratio debiti : non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifestè videtur esse debitum quòd aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

tremfamilias Beelzebub *vocaverunt, quantò magis domesticos ejus? Ne ergo timueritis eos.*

Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas (sive fiducia) ut ex supra dictis patet (qu. 128). Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina : similiter etiam et de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maximè necessaria, cùm sit « custos aliarum virtutum, » ut Gregorius dicit. Sed de aliis virtutibus dantur absolutè præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur solùm secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. *De Serm. Dom. in monte.*

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est (qu. 128, qu. 136, art. 4, qu. 137, art. 2). Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solùm negativa, ut suprà dictum est (art. 1, ad 2). Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solùm negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ (1).

(CONCLUSIO. — Cùm lex divina perfectè hominem erudiat in omnibus quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modò de ipsa fortitudine sed etiam de ejus partibus convenientia præcepta et consilia in lege divina tradita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd lex divina perfectè informat hominem de his quæ sunt necessaria ad rectè vivendum. Indiget autem homo ad rectè vivendum, non solùm virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis. Et ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia

(1) Ubi quoad patientiam quidem, *Eccles.*, II, vers. 4 : *In humilitate tua patientiam habe ; Rom.*, XII, v. 12 : *In tribulatione patientes ; Jac.*, V, v. 7 : *Patientes estote, fratres, usque ad adventum Domini ;* et mox, vers. 8 : *Patientes estote et vos, et confirmate corda vestra, quoniam adventus Domini appropinquavit ; ad Coloss.*, III, v. 12 : *Induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam.*

præcepta de actibus, secundariarum virtutum et adjunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundùm quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quàm sub præceptis necessitatis : et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis : et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 2), præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore : et ideo sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur, sunt accipienda secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cùm opus fuerit; ita etiam præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo secundùm quòd distinguitur à patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautiùs agendum : nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores : et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maximè in universali.

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de temperantia. Et primò quidem de ipsa temperantia. Secundò de partibus ejus : Tertiò, de præceptis ipsius.

Circa temperantiam autem primò considerare oportet de ipsa temperantia; secundò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm temperantia sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis. 3° Utrùm sit solùm circa concupiscentias et delectationes. 4° Utrùm sit solum circa delectationes tactûs. 5° Utrùm sit circa delectationes gustûs, in quantum est gustus; vel solùm in quantum est tactus quidam. 6° Quæ sit regula temperantiæ. 7° Utrùm sit virtus cardinalis, seu principalis. 8° Utrùm sit potissima virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm temperantia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quòd « in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes : multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari, vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex suprà dictis patet (1, 2, quæst. 68). Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere; quia jam in superioribus, dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VI. *Musicæ* (cap. 15) : « Ea est virtus quæ temperantia nominatur. »

(Conclusio. — Cùm temperantia hominem ad quamdam moderationem et temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 55, art. 3), de ratione virtutis est, ut inclinet hominem ad bonum : « Bonum autem hominis est secundùm rationem

esse; » ut Dionysius dicit IV cap. *De Div. Nom.* Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundùm rationem. Manifestè autem ad hoc inclinat temperantia : nam in ipso ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura inclinat in id quod est conveniens unicuique : unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia verò homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quòd delectationes sunt homini convenientes, quæ sunt secundùm rationem : et ab his non retrahit temperantia, sed potiùs ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quòd temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia secundùm quòd perfectè habet rationem virtutis, non est sine prudentia; qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quæ est virtus; sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales; ut suprà dictum est (1, 2, qu. 63, art. 1), vel per consuetudinem acquisitæ; quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd temperantiæ etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrænatur à delectationibus carnis, secundùm illud *Psalm.* CXVIII : « Confige timore tuo carnes meas. » Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat : et secundùm hoc correspondet virtuti spei, ut suprà dictum est. » Secundariò autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maximè autem homo indiget timore divino ad refugiendum ea quæ maximè alliciunt, circa quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

ARTICULUS II.

Utrùm temperantia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus lib. *De moribus Eccles.* (cap. 15 et cap. 19), quòd « ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare. » Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I. *De Offic.* (cap. 43), quòd in « temperantia maximè tranquillitas animi spectatur, et quæritur. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit in I. *De Offic.*, quòd « decorum ab honesto nequit separari, » et quòd « justa omnia decora sunt. » Sed *decorum* propriè consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. et III. *Ethic.*, ponit eam specialem virtutem.

(Conclusio. — Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maximè hominem alliciunt ad ea quæ contra rationem sunt, est specialis virtus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur; sicut nomen *urbis* accipitur antonomasticè pro Roma. Sic ergo nomen *temperantiæ* dupliciter accipi potest. Uno modo, secundùm communitatem suæ significationis : et sic temperantia significat quamdam temperiem (id est, moderationem) quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundùm quòd utraque sumitur, ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt : fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si verò consideretur antonomasticè *temperantia* secundùm quòd refrænat appetitum ab

his quæ maximè alliciunt hominem, sic est specialis virtus habens specialem materiam, sicut èt fortitudo (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus hominis maximè corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi (uno modo communiter, alio modo excellenter), ita et *integritas* quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum, quòd ea circa quæ est temperantia, maximè possunt animum inquietare, propter hoc quòd sunt homini essentialia, ut infrà dicetur (art. 4 et 5). Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti excellenter, tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione. Primò quidem secundùm communem rationem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium IV. cap. *De Div. Nom.* Alio modo, quia ea à quibus refrænat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundùm naturam bestialem, ut infrà dicetur (qu. 142, art. 4); et ideo ex eis maximè natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maximè attribuitur temperantiæ, quæ præcipuè turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem ratione *honestum* maximè attribuitur temperantiæ : dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (2) : « Honestus dicitur qui nil habet turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status; » qui maximè consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maximè opprobriosa, ut infrà dicetur (qu. 142, art. 4).

(1) Sic Augustinus, lib. I. *De libero arbit.*, cap. 13 : *Temperantia est animæ affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quæ turpiter appetuntur.*

(2) Vel *Origin.* lib. X, lit. H, paulò aliter : *Honestus quòd nihil habeat turpitudinis : nam quid honestas nisi honor perpetuus quasi honoris status.*

ARTICULUS III.

Utrùm temperantia sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in sua *Rhet.* (sive *De Rhetorica inventione*, lib. II), quòd « temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. » Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum (1). » Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maximè circa pericula mortis, quàm moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstionum* (qu. 36). Ergo videtur quòd temperantiæ virtus non sit præcipuè circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, « ad temperantiam pertinet moderationis gratia, » ut Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 43). Et Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus. » Oportet autem modum ponere, non solùm in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias et delectationes.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, quòd « temperantia est, qua libido concupiscentiaque refrænatur. »

(Conclusio. — Temperantia circa concupiscentias et de-

(1) Æquivalenter non expressè, cùm ait quòd *nemo est qui non magis fugiat dolorem quàm appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, etc.* Perperàm autem priùs, ut ex qu. 46 notabatur.

lectationes bonorum sensibilium et circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 1 et 2, et qu. 136, art. 1), ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Unus quidem secundùm quòd appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona. Alius autem secundùm quòd refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitûs sensitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundùm suam speciem considerata non repugnant rationi; sed magis serviunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnat autem ei præcipuè secundùm quòd appetitus sensitivus in ea tendit non secundùm modum rationis: et ideo ad virtutem moralem pertinet propriè hujusmodi passiones moderari, quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitûs sensitivi refugientis mala sensibilia, præcipuè contrariatur rationi; non quidem secundùm suam immoderantiam, sed maximè secundùm suum discessum; prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis: et ideo ad virtutem moralem pertinet, in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, et delectationem: ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est

(1, 2, qu. 23, art. 1 et 2), cùm de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad pugnam mali præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directè modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones; in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderatè concupiscit, consequens est ut moderatè speret, et moderatè de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia importat impetum quemdam appetitûs in delectabile, qui indiget refrænatione; quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia propriè est circa concupiscentias; fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS IV.

Utrùm temperantia sit solùm circa concupiscentias et delectationes tactûs.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non solùm sit circa concupiscentias et delectationes tactûs. Dicit enim Augustinus in lib. *De morib. Eccles.* (cap. 19), quòd « munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quæ nos avertunt à legibus Dei, et à fructu bonitatis ejus. » Et post pauca subdit quòd « officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem. » Sed non solùm cupiditates delectationum tactûs avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ. Unde dicitur I. *ad Timoth.*,

ult., quòd « radix omnium malorum est cupiditas (1). » Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethicorum*, quòd « ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. » Sed honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundùm tactum, sed secundùm apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quàm corporales, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 31, art. 5), cùm de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei, et à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ : unde et primo homini diabolus scientiam promisit, *Gen.*, III, dicens : « Eritis sicut dii, scientes bonum et malum (2). Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactûs.

5. Præterea, si delectationes tactûs essent propria materia temperantiæ, oporteret quòd circa omnes delectationes tactûs temperantia esset. Non autem est circa omnes; putà, circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactûs non sunt propria materia temperantiæ.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « temperantia propriè est circa concupiscentias et delectationes tactûs. »

(Conclusio. — Temperantia, cùm circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum et potuum ac venereorum delectationes versari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3),

(1) Non qualiscumque, sed *argenti*, φιλαργυρία, ut jam alibi notavimus.

(2) Non illum quidem immediatè alloquendo, sed mulierem

ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis : unde similiter temperantia oportet quòd sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et fœminæ : et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est propriè temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactûs : unde relinquitur quòd temperantia sit circa delectationes tactûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundùm quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundùm quòd ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit quòd ille qui potest refrænare maximas delectationes, multò etiam magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et propriè pertinet moderari concupiscentias delectationum tactûs; secundariò autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo

ejus Evam ; perinde tamen ac si eum fuisset allocutus, quia per Evam id præstitit.

autem delectatur secundùm alios sensus, non solùm propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium : et sic, circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactûs, est temperantia; non principaliter, sed ex consequenti. In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam (sicut cùm delectatur homo in sono bene harmonizato) ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ. Unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomasticè temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes spirituales etsi secundùm suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu; et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundùm rationem : unde non sunt refrænandæ nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debitâ.

Ad quartum dicendum, quòd non omnes delectationes tactûs pertinent ad naturæ conservationem. Et ideo non oportet quòd circa omnes delectationes tactûs sit temperantia.

ARTICULUS V.

Utrùm circa proprias delectationes gustûs sit temperantia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd circa proprias delectationes gustûs sit temperantia. Delectationes enim gustûs sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundùm prædicta, temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustûs, quam circa proprias delectationes tactûs.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quàm circa res ipsas. Sed sicut dicitur in II. *De anima* (text. 28), « tactus videtur esse sensus alimenti; » quantum ad ipsam

substantiam alimenti. Sapor autem, qui est propriè objectum gustûs, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quàm circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur in VII. *Ethic.*, « circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia, et incontinentia, perseverantia et mollities; » ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ inest saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit VIII. *Ethic.*, quòd « temperantia et intemperantia videntur gustu parvum vel nihil uti. »

(Conclusio. — Temperantia magis est circa delectationes gustûs quàm circa delectationes aliorum sensuum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), temperantia consistit circa præcipuas delectationes; quæ maximè pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo : in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundariò. Principaliter quidem, ipse usus necessariorum; putà vel fœminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi et potûs, quæ sunt necessaria ad conservationem individui : et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam. Secundariò autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quòd usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus fœminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactûs, quæ per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustûs, vel olfactûs, vel visûs, est temperantia et intemperantia secundariò; in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quàm alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent : unde Philosophus dicit in II. *De anima* (ut suprà),

quòd « tactus est sensus alimenti. » Nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactûs per se consequitur usum cibi et potûs.

Ad tertium dicendum, quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundariò in exquisito sapore et præparatione ciborum.

ARTICULUS VI.

Utrùm regula temperantiæ sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd regula temperantiæ non sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia cùm sit virtus animæ, est superior quàm necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundùm necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque aliquâ delectatione uteretur suprà necessitatem naturæ (quæ valde modicis contenta est) (1) peccaret contra temperantiam; quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliquâ delectatione propter necessitatem corporalem (putà propter sanitatem) esset immunis à peccato; hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De moribus*

(1) Sic Epist. LXVII, Seneca eleganter, adversùs eos qui edacissimorum animalium aviditatem vincunt, quasi tam insatiabilem nobis alvum natura videatur dedisse, quæ tam

Eccles. (cap. 21), « habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestiâ, non amantis affectu. »

(CONCLUSIO. — Regula temperantiæ secundùm præsentis vitæ necessitatem sumenda est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, bonum virtutis moralis præcipuè consistit in ordine rationis. Nam « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit IV. cap. *De Div. Nom.* Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quòd aliqua in finem ordinat. Et in hoc ordine maximè consistit bonum rationis : nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ sicut regulam delectabilium quibus utitur; ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ in quantum est finis. Considerandum est autem quòd quandoque aliud est *finis operantis*, et aliud *finis operis* : sicut patet quòd ædificationis finis est domus; sed ædificatoris quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo. Sed ejus rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad secundum dicendum, quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter. Uno modo, secundùm quòd dicitur *necessarium* illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundùm quòd dicitur *necessarium* illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solùm attendit primam necessitatem, sed etiam secundam : unde Philosophus dicit in III. *Ethic.*,

modica corpora dedit : *Quantulum* (inquit) *quod naturæ datur! Parvo illa dimittitur. Non fames nobis ventris nostri magno constat, sed ambitio, etc.*

quòd « temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. » Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis : et his temperatus nullo modo utitur : hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his impedimenta (1); et his moderatè utitur pro loco, et tempore, et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit quòd etiam « temperatus appetit talia delectabilia » (quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem) « non impedimenta his existentia. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solùm secundùm convenientiam corporis, sed etiam secundùm convenientiam exteriorum rerum (putà divitiarum et officiorum), et multò magis secundùm convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibidem subdit quòd « in dilectabilibus, quibus temperatus utitur, non solùm considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, » id est, contra honestatem; et quòd non sint suprà substantiam, id est suprà facultatêm divitiarum. Et Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ* (2), (cap. 21), quòd » temperans respicit non solùm necessitatem hujus vitæ, sed etiam officium. »

ARTICULUS VII.

Utrùm temperantia sit virtus cardinalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis à ratione

(1) Putà bonæ habitudini vel sanitati; nec tantùm ea, *sed quæ non sunt vel præter honestatem vel supra facultates*, ut et expressè ibi addit : Sunt enim quædam quæ nec bonæ habitudini nec sanitati nocent, et appeti non debent tamen, quia facultatem excedunt vel officium honestatis, ut et mox refert S. Thomas.

(2) Sive quòd *nihil per se appetendum putat, sed ad vitæ*

dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet circa delectationes, quæ sunt nobis et bratis communes, uti dicitur in III. *Ethic.* (cap. 13, vel 19). Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quantò aliquid est magis impetuosum, tantò difficilius videtur esse ad refrænandum. Sed ira, quam refrænat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm concupiscentia, quam refrænat temperantia : dicitur enim *Proverb.*, XXVII : « Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritûs ferre quis poterit? » Ergo mansuetudo est principalior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quàm desiderium et concupiscentia, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 25, art. 4). Sed humilitas refrænat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quàm temperantia, quæ refrænat concupiscentiam.

Sed contra est, quòd Gregorius in II. *Moralium* ponit temperantiam inter virtutes principales.

(Conclusio. — Temperantia est virtus cardinalis, quòd moderatio (quæ est omnium virtutum communis) in temperantia maximam mereatur laudem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 11, et in 1, 2, qu. 61, art. 3), virtus *principalis* seu *cardinalis* dicitur, quæ principaliùs laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactûs, circa quas est temperantia : tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrænare : tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet (art. 2). Et ideo temperantia ponitur virtus *principalis* seu *cardinalis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd tantò major ostenditur agentis virtus, quantò in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur

hujus atque officiorum necessitatem quantum satis est usurpat, etc., ut suprà.

major virtus rationis, quòd potest etiam concupiscentias et delectationes maximè distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente; putà ex aliqua læsione contristante : et ideo citò transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactûs procedit ex causa naturali; unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrænare.

Ad tertium dicendum, quòd ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia : et propter hoc, spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactûs, vehementiùs movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII.

Utrùm temperantia sit maxima virtutum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius in I. *De Offic.* (cap. 13), quòd « in temperantia maximè honesti cura, decoris (1) consideratio spectatur et quæritur. » Sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrænare concupiscentias et delectationes tactûs, quàm rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus, quàm justitia.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tantò magis

(1) Annon *decori* quod cum honesto coincidit? quamvis et Ambrosii exemplaria legant *decoris*, quod à *decor* derivandum est, non à *decus*. Paulò post tamen subjungitur quòd *ordo quidam vitæ nobis tenendus est, ut à verecundia prima quædam fundamenta ducantur, quæ socia et familiaris est mentis placiditati, quæ proterviam fugit, et quæ ab omni*

necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rariùs accidunt quàm delectabilia tactûs, quæ quotidie occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior, quàm fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quàm fortitudo.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in I. *Rhetor.* (cap. 8), quòd « maximæ virtutes sunt, quæ aliis maximè sunt utiles. Et propter hoc fortes et justos maximè honoramus. »

(Conclusio. — Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed ea præstantiores sunt justitia et fortitudo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 1), « bonum multitudinis divinius est quam bonum unius (1). » Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quàm temperantia : quia justitia consistit in communicationibus quæ sunt ad alterum : fortitudo autem in periculis bellorum quæ sustinentur pro salute communi. Temperantia autem moderatur solùm concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quòd justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quàm temperantia, quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd honestas et decor maximè attribuuntur temperantiæ non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali à quo retrahit; in quantum scilicet moderatur delectationes, quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad secundum dicendum, quòd cùm virtus sit *circa diffi-*

aliena luxu honestatem fovet, ac decorum illud requirit. Ex quo insinuatur legi priùs *decori* oportere.

(1) Vel pleniùs quòd *etiamsi homini et civitati bonum idem sit, nihilominus bonum civitatis et acquirere et conservare majus quiddam ac divinius videtur;* et quòd *contentus quidem unusquisque hominum esse potest, si uni soli benefaciat vel procuret aliquod bonum, pulchrius tamen ac divinius omnino est, si toti genti vel civitati hoc procuret.*

ile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundùm rationem *boni*, in quo excedit justitia, quàm secundùm rationem *difficilis*, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quòd illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quàm illa quæ consideratur secundùm quòd aliquid frequenter occurrit; in quarum prima, excedit fortitudo; in secunda temperantiæ. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solùm fortitudine sed etiam justitiâ.

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm insensibilitas sit peccatum. 2° Utrùm intemperantia sit vitium puerile. 3° De comparatione intemperantiæ ad timiditatem. 4° Utrùm vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

ARTICULUS I.

Utrùm insensibilitas sit vitium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim *insensibiles*, qui deficiunt circa delectationes tactûs. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum : dicitur enim *Daniel*, X : « In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus ; panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum ; sed neque unguento unctus sum. »Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, « bonum hominis est secundùm rationem esse,

secundùm Dionysium, cap. IV. *De Divin. Nom.* Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactùs, maximè promovet hominem in bono rationis : dicitur enim *Daniel,* I, quòd « pueris qui utebantur leguminibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. » Ergo insensibilitas quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quòd maximè receditur à peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quòd aliquis fugiat delectationes : quod pertinet ad insensibilitatem. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.,* quòd « abjicientes delectationem minùs peccamus. » Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur; ut patet per Philosophum in II. et III. *Ethic.* Ergo insensibilitas est vitium.

(Conclusio. — Insensibilitas, qua quis adeo delectationem refugit, ut illius fugiendæ causâ prætermittat id quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.)

Respondeo dicendum, quòd omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo in tantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ; vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo in tantum delectationem refugeret, quòd prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret quasi ordini naturali repugnans : et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quòd ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus ciborum, potuum, et venereorum; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est à multis delectationibus abstinere ut officium proprium exequantur : et similiter pœnitentes ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentiâ delectabilium quadam diæta utuntur : et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quòd se

magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundùm rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel illâ abstinentiâ à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundùm sé malas; sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus : unde et statim ibi subditur de revelatione factâ.

Ad secundum dicendum, quòd quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in I. habitum est (quæst. 84, art. 8), necesse est quòd homo sustentet corpus ad hoc quòd ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles : unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundùm tamen quòd homo in exequendo actum rationis plus vel minùs indiget corporali virtute, secundùm hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quàm necessitas requirat.

ARTICULUS II.

Utrùm intemperantia sit puerile peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud *Matth.*, XVIII : « Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, etc., » dicit Hieronymus (1), quòd « parvulus non perseverat in iracundia,

(1) Vel transpositis verbis, *non lædus meminit, non vi-*

læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur, » quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed « circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, » ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda; secundùm illud *ad Col.*, III : « Mortificare membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia, etc. » Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « nomen intemperantiæ ferimus ad puerilia peccata. »

(Conclusio. — Intemperantia *puerile peccatum* à Philosopho vocatur, non quòd istud vitium puerorum sit proprium, sed quòd cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse *puerile* dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris : et sic Philosophus non intendit dicere quòd peccatum intemperantiæ sit *puerile*. Alio modo, secundùm quamdam similitudinem : et hoc modo peccata intemperantiæ *puerilia* dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria. Primò quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe : cujus ratio est, quia *pulchrum* in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundùm rationem. Unde Tullius dicit in I. *De Offic.*, quòd « pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus à reliquis animantibus differt. » Puer autem non attendit ad ordinem rationis : et similiter *concupiscentia non audit rationem*; ut dicitur in VII. *Ethic.* Secundò, conveniunt quantum ad eventum. Puer enim si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria votuntate : unde *Eccles.*, XXX,

dens pulchram mulierem delectatur; etsi construendum est ut hic ad pleniorem sensum.

dicitur : « Equus indomitus evadit durus; et filius remissus evadit præceps, » ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit : unde Augustinus dicit in VIII. *Conf.*, cap. 5 : « Dum servitur libidini, facta est consuetudo : et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » Tertiò, quantum ad remedium quòd utique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur : unde dicitur *Prov.*, XXIII : « Noli subtrahere à puero disciplinam : tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis. » Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum : et hoc est quod Augustinus dicit in VI. *Musicæ* (cap. 11), quòd « mente in spiritualia suspensâ atque ibi fixâ et manente, consuetudinis (scilicet concupiscentiæ) impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Major enim erat cùm eum sequeremur : non omnino nullus, sed certè minor, cùm frænamus. » Et ideo Philosophus dicit in fine libri III. *Ethic.*, quòd « quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm illum modum quo *puerile* dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ *puerile*, sed secundùm similitudinem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia aliqua potest dici *naturalis* dupliciter. Uno modo secundùm genus suum : et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia *naturalis*, quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit : et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ; in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solùm secundùm quantitatis excessum : et secundùm hoc solùm peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* (ubi suprà). Alia verò circa quæ plurimùm peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit, sicut curiosè præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ita non multùm requirant pueri,

nihilominus tamen intemperantia dicitur *puerile* peccatum ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm timiditas sit majus vitium quàm intemperantia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd timiditas sit majus vitium quàm intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quòd opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quàm temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex suprà dictis patet (qu. 141, art. 8). Ergo timiditas est majus vitium quàm intemperantia.

2. Præterea, quantò aliquis deficit in eo quod difficiliùs vincitur, tantò minùs vituperatur : unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. » Sed difficilius videtur vincere delectationes quàm alias passiones : unde in II. *Ethic.*, dicitur quòd « difficilius est contra voluptatem pugnare quàm contra iram; » quæ videtur esse fortior quàm timor. Ergo intemperantia quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est quàm timiditas quæ vincitur à timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quòd sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quàm intemperantia. Nullus enim concupiscit intemperatus esse : aliqui tamen concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quàm intemperantia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « intemperantia magis assimilatur voluntario, quàm timiditas. » Ergo plus habet de ratione peccati.

(1) De his etiam *Ethic.*, II, lect. 2.

(CONCLUSIO. — Intemperantia est simpliciter majus peccatum quàm timiditas.)

Respondeo dicendum, quòd unum vitium potest alteri comparari dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius materiæ, vel objecti. Alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas. Primò namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maximè necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem; quia, ut dictum est (art. 2, ad 2), intemperantia magis est circa quasdam appositas (1) delectationes seu concupiscentias, quàm circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur magis esse necessarium, tantò peccatum levius est: et ideo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis. Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis: et hoc triplici ratione. *Primò*, quidem quia quantò ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tantò graviùs peccat: unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves (et maximè in periculis mortis) stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. *Secundò*, quia quantò aliquod peccatum est magis voluntarium, tantò est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quàm timiditas: et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente: unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III. *Ethic.* Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minùs autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse: allicitur tamen homo à singularibus delectabilibus quæ intemperatum faciunt hominem: propter quod ad vitandum intemperantiam, maximum remedium est,

(1) Sic etiam ex græco ἐπίθετοι (III. *Ethic.*, ut suprà) vetus Interpres reddit; sed *adjunctas* Argyrophilus. Expressiùs *adjectitias* vel *appositiliias* interpretatur; quæ scilicet

ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est e converso. Nam singularia quæ imminent, sunt minùs voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi. Sed ipsum commune est magis voluntarium, putà fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium, quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus : et ideo intemperantia cùm sit simpliciter magis voluntarium quàm timiditas, est majus vitium. *Tertiò*, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quàm contra timiditatem; eo quòd delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quòd sit temperatus. Sed pericula mortis rariùs occurrunt, et periculosiùs in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum, quàm timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quòd excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter : uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni : quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quàm temperantia : ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quàm abstinere à quibusdam delectabilibus : et quantum ad hoc non oportet quòd timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam e contrario, minoris vitii est à fortiori vinci; et majoris vitii, à debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quòd amor conservationis vitæ propter quam vitantur pericula mortis, est multò magis connaturalis, quàm quæcumque delectationes ciborum vel venereorum quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis, quàm concupiscentiam delectationum quæ est in cibis et venereis : cui

superveniunt naturalibus et non ingenerantur à natura, ut illæ.

tamen difficilius est resistere quàm iræ, tristitiæ, et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minùs tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundùm quid, et non simpliciter.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum intemperantiæ sit maximè exprobrabile.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quàm intemperantia, sicut homicidium, blasphemia, et alia ejusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia, videntur minùs esse exprobrabilia, eo quòd de his homines minùs verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia; quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. » Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur *bestiales* et *ægritudinales;* ut in eodem lib. Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « intemperantia inter alia vitia videtur justè exprobrabilis esse. »

(Conclusio. — Inter omnia vitia humana vitium intemperantiæ maximè exprobrabile est.)

Respondeo dicendum, quòd exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut suprà habitum est (qu. 102, art. 1). Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter

duo. Primò quidem, quia maximè repugnat excellentiæ hominis. Est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut suprà habitum est (qu. 141, art. 2, ad 3); unde in *Psalm.* XLVIII, dicitur : « Homo cùm in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Secundò, quia maximè repugnat ejus claritati vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minùs apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur *maximè serviles*.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit, « vitia carnalia (quæ sub intemperantia continentur) etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ. » Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine. Infamia autem respicit turpitudinem, quæ maximè consideratur secundùm indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati, secundùm opinionem hominum; non autem secundùm naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur intemperantia esse maximè exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana; quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia : et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundùm quemdam excessum : sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ. Et 1° De ipsis partibus in generali. 2° De singulis earum in speciali.

ARTICULUS I.

Utrùm Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, et modestiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Tullius in sua *Rhetor.* inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse *continentiam, clementiam*, et *modestiam*. Continentia enim contra virtutem dividitur in VII. *Ethic.* Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactûs, ut dictum est) qu. 141, art. 4). Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit *ad Phil.*, IV : « Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. » Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut suprà habitum est (qu. 18, art. 8). Ergo modestia magis est pars justitiæ quàm temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius, *Super somnium Scipionis*, ponit multò plures temperantiæ partes. Dicit enim quòd « temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit quòd « familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

(Conclusio. — Verecundia et honestas partes sunt integrales temperantiæ; abstinentia verò, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subjectivæ. At continentia, humilitas, mansuetudo seu clementia, modestia, etc., partes ejus potentiales sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), ali-

(1) Tum qu. 48, art. unico, cùm de prudentiæ partibus ageretur; tum qu. 128, art. item unico, cùm de partibus fortitudinis; præterquam quòd in ipsa quæst. 61 divisione

cujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet *integrales*, *subjectivæ* et *potentiales*. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem : et secundùm hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam, sicut ex dictis patet (qu. 142, art. 2, ad 3), præcipuè temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent. Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus. Oportet autem diversificare species virtutum secundùm diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactûs, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantum ad cibum est *abstinentia*, quantum autem ad potum, propriè *sobrietas* (1). Quædam verò ordinantur ad vim generativam : et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est *castitas*; quantum autem ad delectationes circumstantes (putà quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus), attenditur *pudicitia*. Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in quibusdam aliis materiis in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactûs, quas difficillimum est moderari : unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refrænationem appetitûs in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus el adjuncta. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrænat idem indicatum est, cùm in suas etiam partes distributa est justitia, licèt priùs hîc prætermissum.

(1) Ut expressiùs infrà, qu. 149, art. 1, expendetur; quomodo nempe circa potum proprié sobrietas versetur, sed ad alia tamen communiori usu vel significatione metaphorica extendatur, cùm ibi ex professo explicatur quid sit.

temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrænat *continentia*, ex qua fit ut licèt homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens, est motus spei et audaciæ quæ ipsam consequitur : et hunc motum moderatur sive refrænat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrænat *mansuetudo* sive *clementia*. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrænationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit : ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere : et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est, quòd homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscumque aliis : et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora verò dupliciter moderatio est adhibenda. Primò quidem, ut superflua non requirantur : et quantum ad hoc ponitur à Macrobio *parcitas*, et ab Andronico *per se sufficientia*. Secundò verò, ut homo non nimis exquisita requirat : et quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus verò *simplicitatem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd continentia differt quidem à virtute sicut imperfectum à perfecto, ut infrà dicetur (qu. 155, art. 1) : et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia, et in materia, quia est circa delectationes tactûs; et in modo, quia in quadam refrænatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum quòd clementia sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ, sed quia convenit cum ea in modo refrænandi et moderandi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solùm moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quòd Tullius sub modestia compre-

hendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem coporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei, quam (1) diximus ad humilitatem pertinere (2).

QUÆSTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primò de partibus quasi integralibus, quæ sunt *verecundia* et *honestas*.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm verecundia sit virtus. 2° De quibus sit verecundia. 3° A quibus homo verecundetur. 4° Quorum sit verecundari.

ARTICULUS I.

Utrùm verecundia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundùm determinationem rationis, est proprium virtutis, ut patet ex diffinitione virtutis, quæ ponitur in II. *Ethic.* (cap. 6 vel 7). Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum, ibidem (cap. 7 vel 9). Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile (3); non est

(1) Supple *moderationem spei*, ut in corpore articuli æquivalenter ostensum est, nempe quò *motum spei vel audaciæ spem ipsam consequentis refrænet humilitas;* quia hic ipse motus ex quadam superbiæ præsumptione concipitur.

(2) De his etiam infrà, qu. 145, art. 4; et qu. 157, art. 3; et qu. 160, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 1, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2.

(3) Ex *Ethicor.*, II, sicut suprà, scilicet vel cap. 7, græco-

autem pars alicujus virtutis, non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat; justitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid; neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum in IV. *Ethic.*, et per Damascenum in II. lib. (1). Relinquitur ergo quòd verecundia sit virtus.

3. Præterea, *honestum* cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in I. *De offic.* Sed verecundia est quædam pars honestatis; dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 43), quòd « verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, honestatem fovet, decorum illud requirit. » Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, « ex actibus similes habitus generantur, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1 vel 2). Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo verecundia est virtus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. et IV. *Eth.*, verecundiam non esse virtutem (2).

(CONCLUSIO. — Verecundia, quanquam laudabilis quædam

lat., versùs finem, vel in antiquis 9, et apud S. Thomam lect. 9, ubi dicitur *verecundus laudari, etsi verecundia non sit virtus.*

(1) Per Philosophum quidem, *Ethic.* IV, cap. ult., ubi ait quòd *de verecundia dicendum non est ut de virtute, quia potiùs passioni quàm habitui similis est, cùm sit ignominiæ vel dedecoris timor, etc.* Per Damascenum autem, lib. II, cap. 15, ut referetur paulò infrà.

(2) Sicut jam paulò ante indicatum est ad marginem, tum ex cap. 9, lib. II. *Ethic.*, juxta veterem versionem, vel juxta

passio sit, virtus tamen nequaquam est, cùm à virtutis perfectione deficiat.)

Respondeo dicendum, quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet et communiter. Propriè quidem « virtus perfectio quædam est, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17 et 18). Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni; est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit quòd « verecundia est timor de turpi actu. » Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut suprà habitum est, cùm de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundùm habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum (id est difficile ad vitandum), neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, propriè loquendo, non est virtus; deficit enim à perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur esse omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus: et secundùm hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cùm sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse in medio* non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis diffinitione; sed requiritur ulteriùs quòd sit *habitus electivus*, id est *ex electione operans* (1). Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem; neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (paulò ante), verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem suprà (qu. 142, art. 4), quòd vitium intemperantiæ est turpissimum et maximè exprobrabile. Et ideo verecundia

novam ex cap. 7, tum ex cap. ult., lib. IV, ubi prorsus negatur esse virtus.

(1) Ut et ibidem significat expressè Philosophus, cùm sic definit : *Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, etc.*

principaliùs pertinet ad temperantiam quàm ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi quod est turpe, non autem secundùm speciem passionis, quæ est timor. Secundùm tamen quòd vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd verecundia « fovet honestatem, » removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quòd pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quòd quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quòd omne illud cui directè opponitur vitium, sit virtus, quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundùm suam originem. Et sic inverecundia in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quòd ex multoties *verecundari* (1) causatur habitas virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulteriùs verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quòd magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS II.

Utrùm verecundia sit de turpi actu.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « verecundia est timor ingloriationis. » Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundùm illud *Psal.* LXVIII : « Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. » Ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

2. Præterea, illa solùm videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, putà si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quòd verecundia non sit propriè de turpi actu.

(1) Id est ex eo quòd aliquis propter turpia facta multoties verecundetur.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in I. *Ethic.* Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur *Luc.*, IX : « Qui erubuerit me et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, etc. » Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia propriè esset de turpi actu, oporteret quòd de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minùs peccata, cùm tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundùm illud *Psalm.* LI : « Quid gloriaris in malitia ? » Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib., et Gregorius Nyssænus, quòd « verecundia est timor in turpi actu vel in turpi perpetrato. »

(Conclusio. — Verecundia, qua timor est turpitudinis, primò et principaliter vituperium respicit, secundariò autem vitiosam turpitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 41, art. 2, et qu. 42, art. 3), cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo, quod scilicet difficilè vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actûs voluntarii : et hæc propriè loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem : et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quòd horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis, quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui, verecundia quæ est timor turpitudinis, primò et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam : unde sicut Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 5), « minùs homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt. » Respicit autem verecundia culpam dupliciter : uno modo, ut aliquis desinat

vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii: quorum primum, secundùm Gregorium Nyssænum, pertinet ad erubescentiam, secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quòd « qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui verò erubescit, timet incidere in ingloriationem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verecundia respicit propriè ingloriationem, secundùm quòd debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius: unde Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 6), quòd « omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. » Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indignè sibi irrogantur, sicut de magnanimis Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà, qu. 129, art. 2), et de Apostolis dicitur, *Act.*, V, quòd « ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati. » Ex imperfectione autem virtutis contingit quòd aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quantò est aliquis magis virtuosus, tantò magis contemnit exteriora bona vel mala: unde dicitur *Isai.*, LI: « Noli timere opprobrium hominum. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut honor, ut suprà habitum est (qu. 63, art. 3), quamvis non debeatur verè nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium quamvis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen (ad minus secundùm opinionem hominum) quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi, aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quòd de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quòd aliquis de his verecundetur, vel in quantum habentur ut vitiosa secundùm hominum opinionem, vel in quantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quòd quandoque contingit aliqua graviora peccata minùs esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia, quàm carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se ha-

bent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quàm de audacia, et de furto quàm de rapina, propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III.

Utrùm homo magis verecundetur à personis magis conjunctis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim in II. *Rhetor.* (cap. 6), quòd « homines magis erubescunt ab illis à quibus volunt in admiratione haberi. » Sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti, qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere, quia sicut dicitur in II. *Rhetor.* (ut suprà), « quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. » Ergo homo non magis verecundatur à maximè conjunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « homo magis verecundetur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. » Sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit, quòd « homines maximè verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis à quibus primò aliquid postulant, et quorum nunc primò volunt esse amici. » Hujusmodi autem sunt minùs conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed contra est, quod dicitur in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt. »

(Conclusio. — Coram conjunctis nobis erubescimus magis quàm coram alienis et peregrinis, quòd eorum testimonium apud nos majoris momenti habeatur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm vituperium honori oppo-

natur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus et præcipuè quæ est secundùm virtutem, ita etiam opprobrium cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipuè secundùm aliquam culpam. Et ideo quantò testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tantò ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus, propter duo. Uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis à quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur : unde à pueris et bestiis nullus verecundatur propter defectum recti judicii qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque benè judicat quæ cognoscit : et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant; à peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis, propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens : et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est, quòd quantum ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit à peregrinis et transeuntibus, quasi citò pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis, quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam à veritate, ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quòd testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quòd defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quòd à propsantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quòd etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia « contraria juxta se posita majora videntur : » unde cùm aliquis subitò de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primò volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiæ consummandæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. « Contrariorum enim contrarii sunt effectus » (ut jam 1, 2, qu. 35, art. 5, ex Philosopho notatum est). Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundùm illud *Jerem.*, III : « Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere. » Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quòd « homines non solùm erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum ; » quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est « timor ingloriationis. » Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, putà si falsò diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est (qu. 143). Pars autem non separatur à toto. Cùm ergo

(1) De his etiam super *Psalm.* XLIII, col. 3; et super IV. *Ethic.*, lect. 17, col. 3.

temperantia sit in homine virtuoso, videtur quòd etiam verecundia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « verecundia non est hominis studiosi. »

(Conclusio. — Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundiâ moventur; quod tamen illis diversis de causis accidit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quòd autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere : uno modo, quia non æstimatur ut malum ; alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari. Et secundùm hoc verecundia deficit in aliquo (1) dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundiâ homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facilè vitabilem : et hoc modo senes et virtuosi verecundiâ carent. Sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « verecundia est ex suppositione studiosi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris, ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundùm quòd est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad secundum dicendum, quòd ad vitiosum pertinet vitare non solùm vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundùm illud I. *ad Thessal.*, V : « Ab omni specie mala abstinete vos. » Et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « vitanda sunt virtuoso, tam ea quæ sunt mala secundùm veritatem, quàm ea quæ sunt mala secundùm opinionem. »

Ad tertium dicendum, quòd infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est (art. 2), contemnit, quasi ea quibus ipse

(1) Seu *deest alicui* vel *in aliquo non est*, propter duplicem causam.

non est dignus : et ideo etiam nec de his multùm verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad quartum dicendum, quòd verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 43), quòd « verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, » in quantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO CXLV.

De honestate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de honestate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quomodo *honestum* se habeat ad virtutem. 2° Quomodo se habeat ad *decorum*. 3° Quomodo se habeat ad *utile* et *delectabile*. 4° Utrùm honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm honestum *sit idem virtuti.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua *Rhetorica* (sive *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 34), « honestum esse quod propter se petitur. » Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem; dicit enim Philosophus in I. *Ethic.*, quòd « felicitas est præmium virtutis et finis. » Ergo *honestum* non est idem virtuti.

2. Præterea, secundùm Isidorum (lib. X. *Etymolog.* vel *Origin.*, cap. 8), « honestas dicitur quasi honoris status. » Sed multis aliis debetur honor quàm virtuti; nam « virtuti propriè debetur laus, » ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundùm illud I. *Cor.*, XIV : « Omnia honestè et secundùm ordinem fiant in vobis. » Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundùm illud *Eccles.*, XI : « Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, à Deo sunt. » Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed contra est, quod Tullius dicit in I. *De offic.* et in II. *Rhetor.*, dividens *honestum* in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo *honestum* est idem virtuti.

(Conclusio. — Honestum ad idem ad quod virtus, refertur; itaque ista duo re quidem sunt eadem, licèt ratione et nominibus distinguantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit (loco jam suprà indicato), « honestas dicitur quasi honoris status. » Unde ex hoc videtur aliquid dici *honestum*, quod est honore dignum. Honor autem, ut suprà dictum est (qu. 63, art. 3), excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundùm virtutem, quæ est « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17 et 18). Et ideo *honestum*, propriè loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 4 vel 7), eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solùm propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas quæ est ultimus finis. Quædam verò appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret; et tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in II. *Rhetor.* (sive *De rhetor. invent.*, ut jam suprà, num. 33), quòd « quiddam est quod sua vi allicit, et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia. » Et hoc sufficit ad rationem *honesti*.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ honorantur præter

virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo; et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes secundùm quas quotidie operamur, et ideo virtus magis sibi vindicat nomen *honesti*. Alia verò quæ sunt infra virtutem, honorantur in quantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 7 vel 8), « hujusmodi honorantur à quibusdam, sed secundùm veritatem solus bonus est honorandus. » Bonus autem est aliquis secundùm virtutem, et ideo virtuti quidem debetur laus, secundùm quòd est appetibilis propter aliud; honor autem, prout est appetibilis propter seipsam, et secundùm hoc habet rationem *honesti*.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, *honestum* importat *debitum honoris*. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 1). Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homo nisi per exteriores actus : et ideo exterior conversatio habet rationem *honesti* secundùm quòd est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significativè autem in interiori conversatione.

Ad quartum dicendum, quòd quia secundùm vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quòd quandoque nomen *honestatis* ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II.

Utrùm honestum sit idem quod decorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non sit idem quod *decorum*. Ratio enim *honesti* sumitur ex appetitu; nam « honestum est quod per se appetitur. » Sed *decorum* magis respicit conspectum cui placet. Ergo *decorum* non est idem quod *honestum*.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; *honestum* autem respicit honorem.

Cùm ergo honor et gloria differant, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 1, ad 3), videtur quòd etiam *honestum* differt à decoro.

3. Præterea, *honestum* est idem virtuti, ut suprà dictum est (art. 1). Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur *Ezech.*, XVI : « Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo. » Ergo *honestum* non est idem decoro.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XII : « Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent; honesta autem nostra nullius egent. » Vocat autem ibi *inhonesta* membra turpia, *honesta* autem membra pulchra. Ergo *honestum* et *decorum* idem esse videntur.

(Conclusio. — Inter *honestum* et spirituale *decorum* nullum est discrimen.)

Respondeo dicendum, quòd sicut accipi potest ex verbis Dionysii, cap. IV. *De div. Nomin.*, ad rationem pulchri (sive decori) concurrit et claritas et debita proportio; dicit enim quòd « Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ et claritatis causa. » Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quòd homo habeat membra corporis benè proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quòd conversatio hominis, sive actio ejus, sit benè proportionata secundùm spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem *honesti*, quod (art. 1) diximus idem esse virtuti, quæ secundùm rationem moderatur omnes res humanas : et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30) : « Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam *spiritualem* nos propriè dicimus. » Et postea subdit quòd « multa sunt pulchra visibilia, quæ minùs propriè *honesta* appellantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « omnibus est pulchrum et bonum amabile. » Unde et ipsum *honestum*, secundùm quòd habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit in I. *De offic.* : « Formam

ipsam et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103, art. 1, ad 3), gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quòd quis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est *honorificum* et *gloriosum*, ita etiam idem est *honestum* et *decorum*.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de pulchritudine corporali; quamvis dici possit quòd etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsa honestate superbit, secundùm illud *Ezech.*, XXVIII : « Elevatum est cor tuum in decore tuo; perdidisti sapientiam tuam in decore tuo. »

ARTICULUS III.

Utrùm honestum *differat ab utili et delectabili.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim *honestum* quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur; « ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, » ut Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 2). Ergo *honestum* non differt à delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur; dicit enim Tullius in II. *Rhetor.* (vel *De invent. rhetor.*, num. 33) : « Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum atque utilitatem expetendum, quod pecunia est. » Sed divitiæ habent rationem honestatis; dicitur enim *Eccles.*, XI : « Paupertas et honestas (id est divitiæ) à Deo sunt. » Et cap. XIII : « Pondus super se tollit, qui honestiori (id est ditiori) se communicat. » Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat in lib. *De offic.* (cap. 2), quòd « nihil potest esse utile quod non sit honestum. » Et hoc idem habetur per Ambrosium in lib. *De offic.* (lib. II, cap. 6). Ergo utile non differt ab honesto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII.

Quæstion. (qu. 30) : « Honestum dicitur quod propter seipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum. »

(Conclusio. — Honestum, delectabile et utile, quamvis subjecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.)

Respondeo dicendum, quòd *honestum* concurrit in idem subjectum cum utili et delectabili; à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid *honestum*, sicut dictum est, in quantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundùm rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti : et ideo *honestum* est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis Philosophus probat in I. *Ethic.* (cap. 9 vel 13). Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundùm sensum, et non secundùm rationem; sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundùm se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem : et secundùm hoc idem subjecto est *honestum* et *utile* et *delectabile;* sed ratione differunt. Nam *honestum* dicitur secundùm quòd aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem, *delectabile* autem in quantum quietat appetitum, *utile* autem in quantum refertur ad aliud. In plus tamen est *delectabile* quàm *utile* et *honestum*, quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II. *Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *honestum* dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi; *delectabile* autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum, quod divitiæ vocantur nomine honestatis secundùm opinionem multorum qui divitias honorant, vel in quantum ordinantur organicè ad actus virtutum, ut dictum est (art. 1, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd intentio Tullii et Ambrosii est dicere quòd nihil potest esse simpliciter et verè utile, quod repugnat honestati, quia oportet quòd repugnet ultimo fini ho-

minis, quod est bonum secundùm rationem; quamvis possit fortè esse utile secundùm quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quòd omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS IV.

Utrùm honestas debeat poni pars temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quòd idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed « temperantia est pars honesti, » ut Tullius dicit in II. *Rhetor.* (sive *De rhetor. invent.*, ubi suprà). Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, III. *Esdr.*, cap. III, dicitur quòd « vinum omnia præcordia facit honesta. » Sed usus vini (præcipuè superfluus, de quo ibi loqui videtur) magis pertinet ad intemperantiam quàm ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, *honestum* dicitur quod est honore dignum. Sed « justi et fortes maximè honorantur, » ut dicit Philosophus in I. *Rhetor.* (cap. 9). Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam vel fortitudinem; unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II. *Machab.*, VI (1) : « Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honestâ morte perfungar. »

Sed contra est, quòd Macrobius *honestatem* ponit partem temperantiæ; Ambrosius etiam in I. *De offic.*, temperantiæ specialiter *honestatem* attribuit.

(Conclusio. — Conditio potiùs quàm pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2),

(1) Vel sic pleniùs, vers. 27 ac deinceps : *Fortiter vitâ excedendo senectute quidem dignus apparebo; adolescentibus autem exemplum forte relinquam* (vel ex græco γενναῖον, *generosum exemplum*), *si prompto animo ac fortiter pro gravissimis, etc.*, sicut in ipso textu.

honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maximè se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates : unde et in ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cujus est moderari vel temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius sicut quædam ejus conditio.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quòd « vinum ebriis facit præcordia honesta » secundùm eorum reputationem, quia videtur eis quòd sint magni et honorandi (1).

Ad tertium dicendum, quòd justitiæ et fortitudini debetur major honor quàm temperantiæ, propter majoris boni excellentiam. Sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ, secundùm regulam Apostoli, I. *ad Cor.*, XII, quòd « inhonesta nostra majorem habent honestatem, » scilicet removentem quod inhonestum est.

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinentia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ. Et primò de his quæ sunt circa delectationes ciborum; secundò, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

(1) Nec tamen liber ille III. *Esdræ* canonicam auctoritatem habet, sed inter apocryphos ad bibliorum emendatorum calcem recensetur.

Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos et potus, et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum.

Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria : 1° De ipsa abstinentia. 2° De actu ejus, qui est jejunium. 3° De opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quæruntur duo : 1° Utrùm abstinentia sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis.

ARTICULUS I.

Utrùm abstinentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus, I. *Cor.*, XIV : « Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute. » In abstinentia autem non consistit regnum Dei; dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, XIV : « Non est regnum Dei esca et potus; » ubi dicit Glossa, « nec in abstinendo nec in manducando esse justitiam. » Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in X. *Confes.* (cap. 31), ad Deum loquens : « Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus, accedam. » Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, « omnis virtus in medio consistit, » ut habetur in II. *Ethic.* Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cùm ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam; dicit enim Gregorius in *Pastor.* (part. III, admonit. 30), quòd « abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis. » Ibidem etiam dicit quòd « cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit, » et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est, quod dicitur II. *Petr.*, I : « Ministrate in

fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam; » ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

(CONCLUSIO. — Ea abstinentia quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatemque obtinet.)

Respondeo dicendum, quòd abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Uno modo, secundùm quòd absolutè ciborum subtractionem designat : et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens. Alio modo potest accipi secundùm quòd est ratione regulata : et tunc significat vel habitum virtutis vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur, « in scientia esse abstinentiam ministrandam; » ut scilicet homo à cibis abstineat prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus ciborum et eorum abstinentia secundùm se considerata non pertinent ad regnum Dei. Dicit enim Apostolus, I. *ad Corinth.*, VIII : « Esca nos non commendat Deo; neque enim si non manducaverimus, deficiemus; neque si manducaverimus, abundabimus, » scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundùm quòd fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quòd moderatio ciborum secundùm quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundùm interiores affectiones in comparatione ab bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit in lib. *De Quæst. evang.* (lib. II, cap. 11) : « Non interest omnino (scilicet ad virtutem) aliquid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate; sed quantâ facilitate et serenitate animi his careat, cùm oportet vel necesse est carere. »

Ad tertium dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad

fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu; et tamen consistit in medio, in quantum est secundùm rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quòd illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundùm rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet (scilicet cum hilaritate mentis), et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II.

Utrùm abstinentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundùm seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundùm se laudabilis; dicit enim Gregorius in *Pastor.* (part. III, admonit. 30), quòd « virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. » Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit de fide ad Petrum, quòd « abstinentia sanctorum est à cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. » Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis à castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderatâ veste, secundùm illud I. *ad Timoth.*, ult. : « Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. » In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed contra est, quòd Macrobius (ut supra) ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

(Conclusio. — Abstinentia est specialis virtus, qua moderamur ciborum delectationes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum; et ideo ubi invenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maximè homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes oportet esse connexas, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quòd per abstinentiam corpus castigatur non solùm contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas; quæ tantò fortiores sunt, quantò magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem quòd ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum, quòd usus vestimentorum est introductus ab arte; usus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quàm circa moderationem vestimentorum.

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de jejunio.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm jejunium sit actus virtutis. 2° Cujus virtutis sit actus. 3° Utrùm cadat sub præcepto. 4° Utrùm aliqui excusentur ab observatione hujus præ-

(1) Tum qu. 136, art. 1, cùm probatum est patientiam esse

cepti. 5° De tempore jejunii. 6° Utrùm semel comedere requiratur ad jejunium. 7° De hora comessionis jejunantium. 8° De cibis à quibus debent abstinere.

ARTICULUS I.

Utrùm jejunium sit actus virtutis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundùm illud *Isaiæ*, LVIII : « Quare jejunavimus, et non aspexisti. » Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed jejunium recedit à medio virtutis; quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundùm hoc, ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioqui non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit, bonis et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed contra est, quòd connumeratur aliis virtutum actibus, II. *ad Corinth.*, VI, ubi Apostolus dicit, « in jejuniis, in scientia, in castitate, etc. »

(Conclusio. — Cùm ad carnis macerationem et mentis in Deum elevationem ac culparum expiationem jejunium assumitur, actus virtutis proculdubio tunc est.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus, quòd per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum : hoc autem convenit jejunio. Assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primò quidem ad concupiscentias carnis repri-

virtutem; tum qu. 141, art. 3, cùm de temperantiæ materia circa concupiscentias et delectationes ageretur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2.

mendas : unde Apostolus dicit in authoritate inducta, in « jejuniis, in castitate ; » quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit (1) : « Sine Cerere et Baccho friget Venus, » id est, per abstinentiam cibi et potûs tepescit luxuria. Secundò, assumitur ad hoc quòd mens liberiùs elevetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur *Dan.*, X, quòd post jejunium trium hebdômadarum, revelationem accepit à Deo. Tertiò, ad satisfaciendum pro peccatis : unde dicitur *Joël*, II : « Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejuniò, et fletu, et planctu. » Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone de oratione et jejunio (seu Serm. CXXX, *De tempore*) : « Jejunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit. » Unde patet quòd jejunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contingit quòd aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur : « Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra (2). » Et paulò post subditur : « Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impiè. » Quod exponens Gregorius in *Pastorali* dicit : « Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. In cassum ergo per abstinentiam caro atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens, vitiis dissipatur. » Et Augustinus in prædicto sermone dicit, quòd « jejunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quod est infirmum et fragile. »

(1) Vel ex comico poeta refert (Terentio scilicet in *Eunucho*), præmittens ipse suis verbis lib. II. *Contra Jovinianum*, cap. 6, circa finem : *Esus carnium et potus vini, ventrisque saturitas, seminarium libidinis est ;* ac deinde subjungens : *Unde Comicus inquit : Sine Cerere et Libero friget Venus ;* perinde ac si diceret, *sine Baccho*, qui et *Liber* vocatus ab antiquis.

(2) Vel secundùm 70 : *Inveniuntur voluntates vestræ*, ut Gregorius quoque refert in *Pastorali*.

Ad secundum dicendum, quòd medium virtutis non accipitur secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 4 vel 5). Ratio autem judicat quòd propter aliquam specialem causam aliquis homo minùs sumat de cibo quàm cibi competeret secundùm statum communem; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditiùs agenda; et multò magis ratio recta hoc ordinat ad specialia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit: quia, ut Hieronymus dicit: « Non differt utrùm magno vel parvo tempore te interimas; quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimiâ egestate, vel manducandi vel somni penuriâ immoderatè corpus affligit. » Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda: unde dicit Hieronymus quòd « rationabilis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensûs integritati præfert. »

Ad tertium dicendum, quòd jejunium naturæ quo quis dicitur jejunus antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud jejunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur *jejunium jejuni;* secundùm verò *jejunium jejunantis,* quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II.

Utrùm jejunium sit actus abstinentiæ.

Ad secundùm sic proceditur (1). Videtur quòd jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud *Matth.,* XVII: « Hoc genus dæmoniorum, etc., » dicit Glossa: « Jejunium est non solùm ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit in Homilia *Quadragesimæ* (2),

(1) De his etiam IV. *Sent.,* dist. 15, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3 et quæstiunc. 5, ad 2; et *Quodl.,* II, art. 12, ad 3.

(2) Nimirum Homil. XVI super *Evang.,* ubi post explica-

quòd « jejunium quadragesimale est decima totius anni. » Sed dare decimas est actus religionis, ut suprà habitum est (qu. 87, art. 1). Ergo jejunium est actus religionis, et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est (qu. 143). Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere; quòd maximè videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed contra est, quòd Isidorus dicit (1) (*Etymolog.*, vel *Origine*, lib. VI, sub finem) quòd « jejunium est parcimonia victûs abstinentiaque ciborum. »

(Conclusio. — Jejunium est actus virtutis abstinentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd eadem est materia habitûs et actûs : unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quòd jejunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd jejunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis : sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici quòd etiam jejunium propriè dictum est abstinentia ab omnibus illecebris; quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundùm quòd ad ejus finem ordinatur, ut ex suprà dictis patet. Et secundùm hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd ad fortitudinem secundùm quòd est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solùm illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre

tam Christi tentationem, rationes varias affert cur jejunium Quadragesimæ institutum sit et servandum, ac inter illas istam de dierum decimis persolvendis, ut et recurret infrà.

(1) Ubi et addit, *jejunio inditum nomen ex quadam parte viscerum tenui semper et vacua, quæ* jejunum *vocatur vulgò;* indeque jejunium *quòd inediâ sui viscera inania relinquat, etc.*

autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactûs, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus. Et tales sunt molestiæ jejunii.

ARTICULUS III.

Utrùm jejunium sit in præcepto.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis, alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent : per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (cap. 17), quòd « ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis, continerent. » Sed non minùs videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum, quàm per multitudinem sacramentorum. Dicit enim Augustinus in lib. *ad inquisitiones Januarii* (Epist. CXIX, cap. 19), quòd « quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus. » Ergo videtur quòd non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed contra est, quod Hieronymus ad Lucinium dicit (Epist. XXVIII.), de jejuniis loquens : « Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur. Ergo jejunium est in præcepto.

(Conclusio. — Cùm jejunium ad culparum deletionem et cohibitionem et ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit ut quibusdam humanis legibus ac divinis præcepta de jejunio et illius observatione darentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ad seculares principes per-

tinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad prælatos Ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem (art. 2), quòd jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ : sed determinatio temporis et modi jejunandi secundùm convenientiam et utilitatem populi Christiani cadit sub præcepto juris positivi, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum; et hoc est jejunium Ecclesiæ. Aliud verò est jejunium naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd jejunium secundùm se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quiddam : redditur autem eligibile secundùm quòd est utile ad finem aliquem : et ideo absolutè consideratum non est de necessitate præcepti. Sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimùm indiget tali remedio, tum quia « in multis omnes offendimus, » ut dicitur *Jac.*, III, tum etiam quia « caro concupiscit adversùs spiritum, » ut dicitur *ad Galat.*, V, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda; non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet; sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundùm quòd requiritur ad finem quem legislator intendit : cujus authoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipuè in casu in quo etiam si legislator adesset, non decerneret esse servandum; talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quòd non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de his quæ « neque sacrarum Scripturarum authoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. » Jejunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata : nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur *ad Gal.*, V : « Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantùm ne libertatem detis in occasionem carnis. »

ARTICULUS IV.

Utrùm omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundùm illud *Luc.*, X : « Qui vos audit, me audit. » Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maximè videntur excusari pueri à jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur : dicitur enim *Joël*, II : « Sanctificate jejunium. » Et postea : « Congregate parvulos et sugentes ubera. » Ergo multò magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale. Peregrinatio etiam etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cùm ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quòd non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quàm ex necessitate, ut patet per Apostolica, II. *ad Cor.*, IX. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multò magis debent ex propria voluntate jejunare.

Sed contra est, quòd nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit *Luc.*, V, quòd « non possunt filii Sponsi jejunare quamdiu cum ipsis est Sponsus. » Est autem cum omnibus justis, spiritualiter eos inhabitans : unde Dominus dicit *Matth.*, ult. : « Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. » Ergo justi ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

(Conclusio. — Ad jejuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 90, et 98), statuta communia proponuntur secundùm quod multitudini conveniant. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licitè potest homo statuti observantiam præterire (præsertim consuetudine interveniente) vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si verò causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in jejuniis ab Ecclesia institutis; ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundùm se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solùm ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quòd in pueris maximè est evidens causa non jejunandi; tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quòd indigent frequenti cibo, et non multò simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est (ut in pluribus),

usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad Ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant plus vel minùs, secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magnâ tribulatione imminente in signum pœnitentiæ arctioris, etiam pueris jejunia indicuntur; sicut etiam de jumentis legitur *Jonæ*, III: « Homines et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant. »

Ad tertium dicendum, quòd circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commodè differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris statûs, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas dietas faciendi, vel etiam multùm laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cùm hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi fortè ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quòd prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quòd pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficit ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejuniis Ecclesiæ; à quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, quia non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quòd illud Verbum Domini tripliciter potest exponi. Uno modo secundùm Chrysostomum, qui dicit quòd « discipuli qui filii Sponsi dicuntur, adhuc imbecilliùs dispositi erant; unde vestimento veteri comparantur : et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quàm in austeritate jejunii exercendi. » Et secundùm hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur, quàm cum antiquioribus et perfectis; ut

patet in Glossa super illud *Psalm.* CXXX : « Sicut ablactatus est super matre sua. » Alio modo potest dici secundùm Hieronymum, quòd « Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum : unde per hoc significat Dominus quòd Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi; quos oportebat gratiæ novitate perfundi. » Tertio modo, secundùm Augustinum, qui distinguit duplex jejunium; quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii Sponsi*. Unde ubi Lucas dicit : « Non possunt filii Sponsi jejunare, » dicit *Matth.* : « Non possunt filii Sponsi lugere. » Aliud autem est, quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiastici. Christus enim legitur *Matth.*, IV, statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundùm illud I. *Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis. Dicitur enim *Zach.*, VIII : « Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium et lætitiam, et in solemnitates præclaras. » Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur *quatuor temporum*, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundùm Augustinum in lib. *De consensu Evangelist.*, « sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis. » Sed maxima exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore Quinquagesimæ quod Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem,

et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed contra est, communis Ecclesiæ consuetudo.

(CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut homines certis temporibus ac diebus ad jejuniorum observationem præceptis ac laudabilis Ecclesiæ consuetudine cogerentur; ut tempore Quadragesimæ, quatuor anni temporibus, et certis sanctorum Vigiliis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 3), jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda in quibus oportebat homines à peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quæ quidem præcipuè imminent ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per Baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur quando recolitur dominica sepultura; quia « per Baptismum consepelimur Christo in mortem, » ut dicitur *ad Rom.*, VI. In festo etiam Paschæ oportet maximè mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit : et ideo immediatè ante solemnitatem Paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum. Et eadem ratione in Vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devotè celebranda. Similiter etiam consuetudo Ecclesiastica habet, ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur, ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cujus utilitate ordinantur. Unde et legitur *Luc.*, VI, « quòd Dominus ante discipulorum electionem exivit in montem orare : quod exponens Ambrosius (lib. V. in *Lucam*), dicit : « Quid te facere convenit cùm vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos, priùs oravit? » Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundùm Gregorium (Homil. XVI. in *Evangelia*). Primò quidem, quia « virtus decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur. Denarius autem quater ductus, in quadragenarium surgit. » Vel « quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates

præceptis dominicis contraimus, quæ per decalogum sunt accepta : unde dignum est ut eamdem carnem quater decies affligamus. » Vel « quia sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dùm enim per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis quadragesimæ) quasi anni nostri decimas Deo damus. » Secundùm Augustinum autem (lib. II. *De Doct. Christ.*, cap. 6), additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus-sanctus. Creaturæ verò invisibili debetur ternarius numerus : diligere enim jubemur Deum « ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente. » Creaturæ verò visibili debetur quaternarius propter « calidum et frigidum, humidum et siccum. » Sic ergo per denarium significantur omnes res : qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula verò jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori; vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum, nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili (quem primum habent) quia tunc Moyses descendens de monte Sinaï, tabulas legis confregit (*Exod.*, XXXII), et juxta Jeremiam (cap. 39), muri primùm rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur *Augustus*, quia cùm propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere (*Numer.* XXIV), et in hoc mense à Nabuchodonosor (*Hierem.*, LII), et post à Tito, templum Hierosolymis est incensum. In septimo verò, qui appellatur *October*, Godolias occisus est et reliquiæ populi dissipatæ (*Hier.*, XXXIX. et XL).

In decimo verò mense, qui apud nos *Januarius* dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum (*Ezechiel.*, XXIV).

Ad tertium dicendum, quòd *jejunium exultationis* ex instinctu Spiritus-sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia verò quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis *jejunia afflictionis*, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quòd non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis : in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi Christiani, quæ ut Augustinus dicit (Epist. LXXXVI, *ad Casulanum*), « est pro lege habenda, » vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset à peccato immunis; quamvis ipsum jejunium secundùm se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundùm quod Hieronymus dicit ad Lucinium (Epist. XXVIII, et in *Decretis*, dist. LXXVI) : « Utinam omni tempore jejunare possemus. »

ARTICULUS VI.

Utrùm requiratur ad jejunium quòd homo tantum semel comedat.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non requiratur ad jejunium quòd homo tantùm semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiæ; quæ quidem non minùs observat debitam quantitatem cibi quàm comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu : unde et potus jejunium solvit : propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum qui pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 8, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2, ad 2; ut et dist. 15, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 1 et 2.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt; quæ tamen à multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed contra est communis consuetudo populi Christiani.

(CONCLUSIO. — Rationabiliter Ecclesiæ moderatione statutum est, ut tantùm semel in die à jejunantibus comedatur.)

Respondeo dicendum, quòd jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrænandam; ita tamen quòd natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio per quam homo potest naturæ satisfacere, et tamen concupiscentiæ aliquid detrahi, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die à jejunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantitas cibi non potuit quidem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quòd unus majori, alter minori cibo indiget. Sed ut plurimùm, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est jejunium. Unum quidem *naturæ*, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem: et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium *Ecclesiæ*, quod dicitur *jejunium jejunantis*. Et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potùs; quia magis sumitur ad alterationem corporis, et digestionem ciborum assumptorum, quàm ad nutritionem, licèt aliquo modo nutriat: et ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderatè potu utitur, potest peccare, et meritum jejunii perdere, sicut etiam si immoderatè cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quòd electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi fortè aliquis in hujusmodi electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS VII.

Utrùm hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quàm status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam. Dicitur enim *Levit.*, XXIII : « Sabbatum est, affligetis animas vestras. » Et postea sequitur : « A vespera usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra. » Ergo multò magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinatè cognoscere horam nonam. Ergo videtur quòd ratio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut suprà dictum est (art. 6). Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quo ad omnes; quia « quod est multum uni, est parum alteri, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5, vel 6). Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed contra est, quòd Concilium Cabilonense dicit (cap. *Solent.*, dist. I, *De consecrat.* in *Decretis* : « In quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare, qui ante manducaverint, quàm vespertinum celebretur officium; » quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

(Conclusio. — Ut jejunantes circa horam nonam cibum sumant, convenienter est constitutum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1, 3, 5), jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ; unde oportet quòd aliquid addat suprà communem consuetudinem; ita tamen quòd per hoc non multùm natura gravetur. Est au-

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 3.

tem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam : tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interiùs revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aeris calorem ne humores interiùs adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit horâ nonâ, quando inclinato capite tradidit spiritum; jejunantes enim dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundùm illud *ad Galat.*, V : « Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd status veteris Testamenti comparatur nocti; status verò novi Testamenti, diei; secundùm illud *ad Rom.*, XIII : « Nox præcessit, dies autem appropinquavit. » Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem; non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum, quòd ad jejunium requiritur hora determinata non secundùm subtilem examinationem, sed secundùm grossam æstimationem. Sufficit enim quòd sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quòd modicum augmentum vel etiam modicus defectus non multùm potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multùm potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat. Vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum; vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS VIII.

Utrùm convenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus et ovis, et lacticiniis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, et ovis et lacticiniis. Dictum est enim suprà (art. 6), quòd jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrænandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quàm esus carnium, secundùm illud *Proverb.*, XX : « Luxuriosa res est vinum; » et *ad Ephes.*, V : « Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. » Cùm ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quòd non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 30, art. 1). Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrænandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est, communis fidelium consuetudo.

(Conclusio. — Cùm jejunium ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticinia et ova prohibita.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 6), jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis quæ quidem sunt delectabilium secundùm tactum, quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit, qui et in comedendo maximè habent delectationem, et iterum maximè hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium, et respirantium, et quæ ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus : quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant,

et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipuè jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad actum generationis tria concurrunt, scilicet *calor*, *spiritus*, et *humor*. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus. Ad spiritus autem videntur cooperari inflativa. Sed ad humorem maximè cooperatur usus carnium, ex quibus multùm de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum citò transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium, quàm vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communiùs accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quàm esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quàm esum piscium.

Ad tertium dicendum, quòd ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur in quantum sunt ex animalibus exorta, carnes habentibus : unde principaliùs interdicuntur carnes quàm ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium; tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devotè celebranda : et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium. In jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia : circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundùm morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus (Epist. XXVIII, ut suprà), dicit de jejuniis loquens : « Una quæque provincia, abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges Apostoli arbitretur. » Hinc licèt olim in jejunio non à carnibus tantùm sed et à vino abstinere (præsertim verò in jejunio quadragesimæ) Christiani solerent, faciliùs tamen subinde circa vini abstinentiam quàm carnium generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino sed non carnibus quarum usus licitus

communiter omnibus nunquam fuit. Quòd autem simul cum carnium abstinentiâ conjungeretur olim abstinentia vini patet ex verbis Augustini dicentis, *Dominicâ* I. *Quadragesimæ*, serm. 1 : « Qui abstinemus nos à carnibus quibus (aliis diebus) uti licet, qui nos abstinemus à vino quo moderatè uti licet, qui vitamus quæ aliquando licent, in primis fugiamus peccata quæ nunquam licent. » Et serm. 2 : « Cessent vina vel carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem per paucos dies vivamus et Domino. » Item ex verbis Hieronymi super X. Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse nec introisse vinum aut carnem in os ejus : Hoc exemplò docemur, tempore jejunii à cibis delicatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem) nec carnem comedere nec vinum bibere. » Item ex verbis Basilii, Homil., 1. *De jejunio* (quo jejunium quadragesimæ intelligit) : « Carnes non edis, et à vino abstines, etc. » Item ex verbis Theophili Alexandrini, Epist. 3. Paschali universis Ægypti Episcopis directâ : « Nequaquam in diebus quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli ubi necessarius labor et sudor est, edulio carnium delectemur. Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejuniis, esum carnium repudiant. » Ac licèt addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse, « ut omnem deinceps ætatem docerent jejuniorum tempore à carnibus et vino abstinendum, » abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria quàm abstinentia vini ad jejunii rationem; et sic in vino non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modò in jejunio consilii tantùm est non præcepti, sicut et abstinentia piscium, à quibus tamen olim abstinuisse Christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat, Homil. 3, ad populum; et similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus ultimâ hebdomadâ quadragesimæ ante Paschatis dies vescebantur. Cum sola ergo abstinentiâ generali carnium in præcepto remansit ut à lacte, caseo, et ab ovis in jejunio quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum, « par est ut qui per illos dies à carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementivam carnis trahunt originem, jejunemus, sicut in IV. *Parte Decretorum*, cap. 29, loquitur Ivo Carno-

tensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentiâ dispensetur.

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de gula.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm gula sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° De speciebus ejus. 5° Utrùm sit vitium capitale. 6° De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm gula sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XV : « Quod intrat in os, non coinquinat hominem. » Sed gula est circa cibos qui intrant in hominem. Cùm ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quòd gula non sit peccatum.

2. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » (ut Augustinus dicit in lib. *De Natura et gratia*, cap. 67). Sed gula consistit in immoderantia cibi, quàm non potest homo vitare. Dicit enim Gregorius, XXX. *Moral.* (cap. 28 sive 14) : « Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur. » Et Augustinus dicit in X. *Confess.* (cap. 31) : « Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? » Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum; alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

(1) De his etiam qu. 14, de malo, art. 1 et 2 et 3.

Sed contra est, quòd Gregorius, *Moral.* (cap. 26, serm. 13), dicit quòd « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non priùs intra nosmetipsos hostis positus (gulæ videlicet appetitus) edomatur. » Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

(Conclusio. — Cùm gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.)

Respondeo dicendum, quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum, quòd virtuti contrariatur : unde manifestum est quòd gula est peccatum. Unde iterum Gregorius, ut suprà inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit « sub gravi confusionis dedecore a spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur; quia cùm se prosterni parvis conspicit, confligere cum majoribus erubescit. » Et in libro de cura Pastorali, *Parte* III, *Admonit.* XX : « Unde (inquit) hosti callido qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divinâ voce dicitur, » pectore ac ventre repes (*Gen.*, III) : « Ac si apertè diceretur, cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis, etc. » Et Basilius in sermone de abdicatione rerum : « Cave ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat et quam primum de paradiso deliciarum expellat. Nam qui callidâ escæ objectione ita malitiosè illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur, ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd « id quod intrat in hominem » per modum cibi, secundùm suam substantiam et naturam, « non coinquinat hominem » spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi, opinabantur quòd aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia

non regulatâ ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id cibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solùm pertinet ad gulam quòd aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium; eo quòd non possunt subjici rationi : unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam; et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

ARTICULUS II.

Utrùm gula sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto decalogi : quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex suprà dictis patet (qu. 132, art. 3). Sed gula non opponitur charitati, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in sermone *De Purgatorio* (serm. *De igne Purgatorii*) : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit. » Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta (id est, inter venialia) peccata.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in XXX. *Moral.* cap. 26

(1) De his etiam infrà, qu. 154, art. 2, ad 6; et qu. 14, de malo, art. 2; et *ad Rom.*, XIII, lect. 3; et *ad Galat.*, V, lect. 4.

vel 18 : « Dominante gulæ vitio omne quod homines fortiter gerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. » Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

(Conclusio. — Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem aliquid in lege divina præceptum deliberatâ ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), vitium gulæ propriè consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest. Uno modo, quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem; prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipitur in gula secundùm aversionem à fine ultimo, sic erit peccatum mortale : quod quidem contingit, quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit; paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si verò in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantùm secundùm ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd vitium gulæ habet quòd sit peccatum mortale, in quantum avertit à fine ultimo : et secundùm hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directè contrariantur præceptis decalogi, sed solùm illa quæ injustitiam continent; quia præcepta decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut suprà habitum est (qu. 122, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd in quantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus. Et secundùm hoc solùm gula est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd illud verbum Augustini intelligitur de gula in quantum importat ordinationem concupiscentiæ solùm circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quòd gula dicitur virtutes auferre non tam propter se quàm etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in *Pastorali* (part. III, *Admonit.* XX) : « Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm gula sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissimè punitum. Dicit enim Chrysostomus (Homil. XIII, in *Matth.*) : « Adam intemperantia ventris expulit à paradiso. Diluvium quod fuit tempore Noe ipsa fecit, et pœnam Sodomorum ; » secundùm illud *Ezech.*, XVI : « Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, saturitas panis, etc. (2). » Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, « causa in quolibet genere est potior. » Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum : quia super illud *Psal.* CLIII : « Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum, » dicit Glossa : « Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea quæ primò venter generat. » Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maximè diligere, ut suprà habitum est (qu. 25). Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum. Dicitur enim *Eccles.*, XXXVII : « Propter crapulam multi obierunt. » Ergo gula est

(1) Ubi etiam explicat similiter et huc applicat quod paulò suprà de Nabuzardan Hierusalem vastante, notatum est : *Princeps coquorum venter* (inquit) *cui magnâ curâ obsequium à cocis impenditur, ut ipse delectabiliter cibis impleatur. Muri autem Hierusalem virtutes sunt animæ ad supernæ pacis desiderium elevatæ.*

(2) Sic præcisè in manuscripto, non sicut in impressis omnibus passim, *panis et vini* ; nec in originali textu habetur nisi *saturitas panis et abundantia.*

maximum peccatorum; ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed contra est, quòd vitia carnalia (inter quæ computatur gula) secundùm Gregorium sunt minoris culpæ.

(Conclusio. — Quanquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipsa tamen non est peccatorum maximum.)

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari. Primò quidem et principaliter secundùm materiam, in qua peccatur : et secundùm hoc, peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundùm hoc, vitium gulæ non est maximum; est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundò autem ex parte peccantis : et secundùm hoc, peccatum gulæ magis alleviatur quàm aggravatur; tum propter necessitatem assumptionis ciborum; tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio verò modo ex parte effectûs consequentis : et secundùm hoc, vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quàm ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœnæ Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quòd causa sit potior nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad tertium dicendum, quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directè pertinet ad gravitatem gulæ : cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter species gulæ distinguantur secundùm has quinque conditiones : præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter species gulæ distinguantur à Gregorio qui XXX. *Mor.* (cap. 27 vel 13), dicit : « Quinque modis nos gulæ vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratiùs appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat. » Et continentur in hoc versu.

Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Prædicta enim diversificantur secundùm diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cùm sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundùm prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundùm tempus una species gulæ accipitur, videtur quòd pari ratione secundùm locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundùm diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed contra est, verbum Gregorii inductum.

(Conclusio. — Gulæ species directè distinguuntur secundùm has conditiones *præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.*)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur; scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui su-

mitur : et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, id est pretiosos. Quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, id est, studiosè. Quantum autem ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio verò modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præproperè;* vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*. Isidorus verò comprehendit primum et secundùm sub uno, dicens quòd gulosus excedit in cibo secundùm *quid, quantum, quomodo et quando.*

Ad primum ergo dicendum, quòd corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi. In eo verò qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ. Et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quòd in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quòd in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundùm diversas circumstantias. Sed hæc non contingit in omnibus, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 72, art. 9).

ARTICULUS V.

Utrùm gula sit vitium capitale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundùm rationem causæ finalis. Sed cibus circa quem est gula, non habet rationem finis : non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

(1) De his etiam qu. 8, de malo, art. 1; et qu. 13, art. 3; et qu. 14, art. 4.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ; quia videtur esse secundùm suum genus minimum peccatorum, utpotè plus appropinquans ad id quod est secundùm naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quòd aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid utile præsenti vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantùm vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantùm vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quàm gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.*, computat gulam inter vitia capitalia. Sic enim in cap. 17 vel 31 : « Vitiorum regina superbia cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit : radix quippe cuncti mali superbia est. Primæ autem soboles ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur; scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia (vel acedia), ventris ingluvies (vel gula), luxuria, etc. »

(Conclusio. — Vitium gulæ, quod circa delectationes tactûs inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis rectè annumeratur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 84, art. 4), vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multùm appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multùm appetibilis, quòd habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I et X. *Ethic.* Et ideo vitium gulæ quod est circa delectationes tactûs, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid, sicut ad finem. Sed quia ille finis est maximè

appetibilis, scilicet conservatio vitæ quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quòd ipse cibus est maximè appetibilis. Et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundùm illud *Eccl.*, VI : « Omnis labor hominis in ore ejus. » Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quàm circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit in libro *De vera Religione* (cap. 53) : « Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci (in quo scilicet delectatio est) quàm saturari : cùm omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. »

Ad secundum dicendum, quòd finis in peccato accipitur ex parte conversionis; sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale quod habet finem maximè appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quòd delectabile est appetibile secundùm se. Et ideo secundùm ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia; scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundùm quòd ad aliud ordinatur : et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium et hebetudo mentis circa intelligentiam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet « inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. » Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundùm illud *Prov.*, II : « Qui lætantur cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis. » Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundùm illud *Prov.*, XIV : « Errant qui operantur malum. » Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

(1) De his etiam qu. de malo, art. 4.

2. Præterea, immunditia, quæ maximè consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundùm illud *Isa.*, XXVIII : « Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordiumque. » Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati; vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundùm illud *Eccles.*, XXXI : « Si coactus fueris in edendo multùm, surge è medio, et vome, et refrigerabit te. » Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.*, has filias gulæ assignat.

(Conclusio. — Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2 et 3), gula propriè consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi et potûs consequuntur : quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primò quidem, quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potûs : et quantum ad hoc ponitur filia « hebetudo sensûs circa intelligentiam, » propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundùm illud *Eccles.*, II : « Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam. » Secundò, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potûs, quasi sopito gubernaculo rationis : et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia;* quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II. *Ethic.* Et hoc est quod dicitur III. *Esdræ*, III, quòd « vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem. » Tertiò, quantum ad inordinatum verbum : et sic ponitur *multiloquium;* quia ut Gregorius dicit in *Pastoral.* (ubi suprà : « Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendidè dicitur, in lingua graviùs non arderet. » Quartò, quantum ad

inordinatum actum : et sic ponitur *scurrilitas;* id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde *ad Ephes.*, V, super illud, « aut stultiloquium, aut scurrilitas, » dicit Glossa (interlin.) quòd « à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet. » Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare; vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium;* vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem*. Ex parte autem corporis ponitur *immunditia :* quæ potest attendi sive secundùm inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud *ad Ephes.*, V : « Fornicatio autem et omnis immunditia, etc., » dicit Glossa (ut suprà), id est, « incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd lætitia quæ est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maximè quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipuè oritur ex immoderata sumptione cibi vel potûs : similiter etiam dicendum quòd hebetudo sensûs quantum ad eligibilia, communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensûs circa speculabilia, maximè procedit ex gula, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd licèt utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quòd aliquis huic necessitati se subdat per immoderationem cibi vel potûs. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ, in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum, quòd scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ; non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio opposito, scilicet ebrietate.

Et circa sobrietatem quæruntur quatuor : 1° Quæ sit materia sobrietatis. 2° Utrùm sit specialis virtus. 3° Utrùm usus vini sit licitus. 4° Quibus præcipuè competat.

ARTICULUS I.

Utrùm materia sobrietatis sit potus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim *ad Rom.*, XII : « Non plus sapere, quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. » Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solùm circa potum.

2. Præterea, *Sapient.*, VIII, dicitur de Dei sapientia, quòd « sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem; » ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solùm est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solùm circa potum.

3. Præterea, nomen *sobrietatis* à mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare. Unde dicitur *ad Titum*, II : « Sobriè, et justè, et piè vivamus in hoc sæculo, » ubi dicit Glossa : « Sobriè in nobis, » et I. *ad Tim.*, II, dicitur : « Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se. » Et sic videtur sobrietas esse non solùm in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccl.*, XXXI : « Æqua vita hominibus vinum in sobrietate. Si bibas illud moderatè, eris sobrius. »

(Conclusio. — Sobrietas maximè circa potum inebriandi vim habentem versatur.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo, pericula mortis, et temperantia, delectationes tactûs. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam* (1) (id est, *mensuram*) servans : et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas ascribit in qua maximè laudabile est mensuram servare. Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multùm confert; et immodicus excessus multùm lædit, quia impedit usum rationis, magis etiam quàm excessus cibi. Unde dicitur *Eccl.*, XXXI : « Sanitas est animæ et corpori, sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit. » Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum; non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen *sobrietatis*, potest in quacumque materia dici, sicut et suprà dictum est de fortitudine et temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphoricè consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians; propter hoc quòd suâ delectatione animum allicit, secundùm illud *Psalm.* XXII : « Calix meus inebrians quàm præclarus est ! » Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam *sobrietas* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd omnia quæ ad temperantiam propriè pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod

(1) *Vasis genus* interpretatur Calepinus obiter, nec auctorem illius vel exemplum omnino affert. Lacerda verò ex Arnobio refert lib. VII, *brias pateris junctas*, et ex Glossis innominatim indicatis quòd fit *bria* γένος ἀρχαίου, id est, sicut jam suprà, *vasis genus*, ut in Adversariis, num. 141, videre est. Hinc rectè pro mensura potuit S. Thomas interpretari, et ab ejus nomine derivare *sobrietatem*.

nomine *sobrietatis* temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quàm in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in omnibus requiratur mensura, non tamen sobrietas propriè in omnibus dicitur; sed in quibus mensura est maximè necessaria.

ARTICULUS II.

Utrùm sobrietas sit per se virtus specialis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos et circa potum. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactûs, in quantum *sensus est alimenti* (1). Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum : simul enim indiget animal nutriti humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum, et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videretur quòd circa quamlibet differentiam potûs vel cibi sit quædam specialis virtus, quod est inconveniens. Non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est, quòd Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ (ubi suprà.)

(Conclusio. — Sobrietas est quædam specialis virtus, qua removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ad vir-

(1) Supple, *in quantum tactus est sensus alimenti*, ut Philosophus insinuat lib. III. *De anima*, text. 63, ubi ex eo probat necessarium esse tactum cuilibet animali, nec sine

tutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri : et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primam ergo dicendum, quòd cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis : et quantum ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit speciali ratione, ut dictum est; et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quòd virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, in quantum sunt nutritiva, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quòd specialitas virtutis attendatur secundùm rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum : et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundùm hujusmodi diversitatem, virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III.

Utrùm usus vini totaliter sit illicitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim *Sap.*, VII : « Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. » Et infra IX : « Per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi Domine à principio. » Sed usus vini mpedit sapientiam. Dicitur enim

tactu conservari ullum animal posse, quia nonnisi alimento gustato conservatur; *est autem gustus tactus quidam, scilicet alimenti.*

Eccles., II : « Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam. » Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit *ad Rom.*, XIV : « Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. » Sed cessare à bono virtutis est vitiosum; et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit quòd « vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium (1). » Ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, V : « Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates. » Et *Eccl.*, XXXI, dicitur : « Exultatio animæ et cordis, vinum moderatè potatum. »

(Conclusio. — Quanquam vini usus secundum se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.)

Respondeo dicendum, quòd nullus cibus vel potius secundùm se consideratus est illicitus, secundùm sententiam Domini dicentis *Matth.*, XV : « Non quod intrat in os, coinquinat hominem. » Et ideo bibere vinum (secundùm se loquendo) non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis; quia vino de facili læditur; vel, quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi; quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

(1) Refertur in *Decretis*, dist. 35, cap. *Ab exordio*, non eadem serie qua hic, sed immutatis ac transpositis verbis ex lib. I. *Contra Jovinian.*, sed quoad sensum perinde est : Extremitatem autem retrahere ad principium, est nos qui ad extremum tempus pertinemus ad illum usum reducere, qui tempus diluvii præcessit, cùm nec vinum in usu esset, nec carnes.

Ad primum ergo dicendum, quòd sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundùm modum communem, prout sufficit ad salutem : et sic non requiritur ad sapientiam habendam quòd aliquis à vino omnino abstineat, sed quòd abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundùm quemdam perfectionis gradum : et sic requiritur in aliquibus ad perfectè sapientiam percipiendam, quòd omnino à vino abstineant, secundùm conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quòd Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino, propter studium perfectionis, sicut et à divitiis et ab aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV.

Utrùm sobrietas magis requiratur in majoribus personis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat; unde et senibus honor et reverentia debetur, secundùm illud *Levit.*, XIX : « Coram cano capite consurge (1), et honora personam senis. » Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundùm illud *ad Titum*, II : « Senes, ut sobrii sint. » Ergo sobrietas maximè requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundùm illud I. *ad Tim.*, III : « Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, etc. » Ergo sobrietas maximè requiritur in personis excellentioribus.

(1) Vel coram *cano vultu* (ex græco τοῦ προσώπου πολιοῦ), cùm et citiùs barba canescat passim quàm capilli, et sic in vultu canities magis quàm in capite senum apparet.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam à vino (1) : sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundùm illud *Prov.*, XXXI : « Noli regibus dare vinum (2).» Et postea subdit : « Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo. » Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *Tim.*, III : « Mulieres similiter pudicas, sobrias, etc. » Et *ad Titum.*, II, dicit : « Juvenes similiter hortare ut sobrii sint. »

(Conclusio. — Mulieribus et juvenibus, si respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consectandas, senibus verò et honoratis personis, si respiciamus rationem, qua illæ personæ præcipuè vigere debent, sobrietas magis est necessaria.)

Respondeo dicendum, quòd virtus habet habitudinem ad duo. Uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari, et ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundùm hoc sobrietas maximè requiritur in juvenibus et mulieribus; quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quòd concupiscentiis resistant; unde secundùm Valerium Maximum mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit usum rationis. Et ideo senibus in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui

(1) Juxta propriam vocabuli significationem jam art. 1 explicatam.

(2) Ubi etiam ad majorem emphasim geminatur : *Noli regibus, ô Lamuel, noli regibus dare vinum.* Et mox redditur causa inferiùs notanda.

mente devota debent spiritualibus officiis insistere, et regibus qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CL.

De ebrietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ebrietate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ebrietas sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° Utrùm sit gravissimum peccatorum. 4° Utrùm excuset à peccato.

ARTICULUS I.

Utrùm ebrietas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, « omne peccatum est voluntarium (ex Augustino, lib. *De vera Religione*, cap. 14). Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, « quicumque est alteri causa peccandi, peccat. » Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quòd illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent, quod videtur esse valde durum.

4. Præterea, « omnibus peccatis correctio debetur. » Sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius quòd « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine evellàntur. » Ergo ebrietas non est peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, XIII : « Non in comessationibus et ebrietatibus. »

(Conclusio. — Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium judicatur magis quàm illa quæ in rationis privatione consistit.)

Respondeo dicendum, quòd ebrietas dupliciter potest accipi. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato; ex quo sit ut non sit compos rationis; et secundùm hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit : qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis : et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato; præcipuè si non ex negligentia hominis contingat : et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur *Genesis*, IX. Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini : et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in *comessationem* et *ebrietatem*, quas prohibet Apostolus in authoritate inductâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, insensibilitas quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quàm omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent : unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est (1). Et tamen si quis scienter in tantum à vino abstineret, ut naturam multùm gravaret, à culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo peccati ratio consistit.

(1) Ex cap. 14, græco-lat., colligitur, vel 21 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 21, æquivalenter sub his verbis : *Qui deficiant circa voluptates, minùsque illis oblectentur quàm oporteat, vix reperiri possunt; hæc enim stupiditas non est humana* (vel ex græco ἀναισθησία, *insensibilitas*). *Quapropter quia ejusmodi homines non admodum esse consueverunt, inde factum est ut nec ullum consecuti sint nomen;* quod ex cap. 11 priùs indicabatur ad marginem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ille qui inebriatur, excusatur à peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut suprà dictum est (qu. 33, art. 6). Unde Augustinus dicit in Epistola *ad Aurelium Episcopum* (scilicet 64), de comessationibus et ebrietatibus loquens : « Non asperè, quantum existimo, non durè, non imperiosè, ista tolluntur; sed magis docendo quàm jubendo, magis monendo quàm minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccata pancorum. »

ARTICULUS II.

Utrùm ebrietas sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim in *Sermone de Purgatorio* dicit, « ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. » Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 88, art. 7). Ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermone : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. » Peccata autem minuta dicuntur *venialia*. Ergo ebrietas quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, « nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. » Sed aliqui superfluè bibunt secundùm

(1) De his etiam 1, 2, qu. 88, art. 5, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 6, in corp.; et qu. 2, de malo, art. 8, ad 3; et *ad Rom.*, XIII, lect. 3, col. 4; et in I. *ad Cor.*, V, lect. 3, col. 2.

consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd in *Canonibus Apostolorum* legitur : « Episcopus, aut presbyter, aut Diaconus aleæ aut ebrietati deserviens (vel vocans) aut desinat, aut deponatur. Subdiaconus autem, lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur. Similiter laicus. » Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

(Conclusio. — Ebrietas voluntaria, peccatum mortale simpliciter est.)

Respondeo dicendum, quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quòd nesciat potum esse immoderatum, et inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, sicut dictum est. Alio modo sic, quòd aliquis percipiat potum esse immoderatum, non æstimet potum esse inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo potest contingere quòd aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere, quàm à potu abstinere. Et talis propriè dicitur *ebrius*, quia mortalia recipiunt speciem non ab eis quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundùm hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundùm virtutem operatur, et peccata declinat : et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. *De Patriar.* (vel *De Abrah.*, lib. I, cap. 6) : « Vitandam discimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus (1). » Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

(1) Addit porrò ibidem ut sit efficacior probatio : *Parvum est quòd ea inflammet libidinem corporis, ipsa quoque mentem subruit, animum capit, sensum extorquet. Nesciunt quid loquantur qui nimio indulgent vino, etc.* Ut

Ad primum ergo dicendum, quòd assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actûs, sed quia non potest esse quòd homo assiduè inebrietatur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat; dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quòd plus sumere in cibo vel potu quàm necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in X. *Confess.* (cap. 31) : « Ebrietas longè est à me; misereberis ne appropinquet mihi. Crapula (1) autem nonnunquam subrepsit servo tuo. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 141, art. 6), cibus et potus est moderandus secundùm quòd competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cùm aliquis multùm comedit vel bibit secundùm consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quòd sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III.

Utrùm ebrietas sit gravissimum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus (Homil. 58, in *Matth.*), quòd « nihil est ira dæmoni amicum, sicut ebrietas

etiam refertur in *Decretis*, Causâ XV, qu. 1, cap. *Sanè discimus*, pro quo priùs *dicimus*.

(1) Sic ex græco κραιπάλη dicta, quòd faciat κάρηνον πάλλεσθαι, hoc est caput concuti; et ab ebrietate differt quòd ebrietas omnem sensum adimat, ut jam suprà; crapula verò turbet aliquantulùm vel afficiat, sicut in lib. *Problematum*

et lascivia quæ est mater omnium vitiorum. » Et in decreto dicitur distinctione trigesimaquinta : « Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes et nutrix est. »

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quòd bonum rationis excludit. Sed hoc maximè facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maximè punita. Dicit enim Ambrosius (lib. *De Helia et de Jejunio*, cap. 5), quòd « non esset hodie servitus, si non fuisset ebrietas. » Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est, quòd secundùm Gregorium (ut suprà qu. 148, art. 3), vitia spiritualia sunt majora quàm carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

(Conclusio. — Ebrietas non est gravissimum peccatorum.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc dicitur aliquid esse malum quòd privat bonum : unde quantò majus est bonum quod privatur per malum, tantò malum gravius est. Manifestum est autem quòd bonum divinum est majus quàm bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directè contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quòd directè opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad peccata intemperantiæ maximè homo habet pronitatem, propter hoc quòd hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt. Et secundùm hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maximè amica diabolo; non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quòd bonum rationis impeditur dupliciter. Uno modo, per id quod est contrarium rationi. Alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quàm quod ad horam usum rationis aufert; usus enim rationis potest esse et bonus

dicitur, sect. 3, num. 17. Unde omnem capitis noxam ex vini potione provenientem sic appellat Galenus ipse in Aphorismis, etsi alii non distinguunt.

et malus, qui tollitur per ebrietatem. Sed bona virtutum quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quòd servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quòd irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directè pœna ebrietatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm ebrietas excuset à peccato.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « ebrius meretur duplices multationes. » Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quàm excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat à peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. » Sed concupiscentia non excuset à peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est, quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit *Contra Faustum* (lib. XXII, cap. 44).

(Conclusio. — Ebrietatis vitium, quò minùs voluntarium est, eò magis à peccato excusat. Ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (art. 1), scilicet defectus consequens, et actus præcedens. Ex parte autem defectûs consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, in quantum causat involuntarium, per ignorantiam. Sed ex parte actûs præcedentis, videtur esse distinguendum : quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc

(1) De his etiam 1, 2, qu. 76, art. 4, ad 1 et ad 4; et II, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, ad 2.

peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut fortè accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actûs, in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit *Contra Faustum* (ut suprà), quòd « Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non dicit quòd mereatur graviorem multationem ebrius, sed quòd mereatur duplicem multationem propter duplex peccatum. Vel potest dici quòd loquitur secundùm legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II. *Polit.*, statuit quòd ebrii si percuterent, plus punirentur quàm sobrii, quia plures injuriantur : in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem (scilicet ut cohiberentur injuriæ) quàm ad veniam quàm oportet habere de ebriis propter hoc quòd non sunt sui compotes (1).

Ad secundum dicendum, quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectûs consequentis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi fortè sit tanta quòd faciat hominem insanire ; et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levis est ex infirmitate quàm ex malitia peccare.

(1) Unde videtur illam legem reprehendere, cùm sic in fine libri pleniùs ait : *Fuit Pittacus legum conditor, sed non politicæ* (ut ex græco οὐ πολιτείας vetus Interpres reddit), sive *non in republica versatus*, ut explicant moderni. *Propria autem ejus lex est, ut ebrii majori damno puniantur, si quem verberaverint, quàm sobrii, quia pluribus injuriam faciunt, etc.* Nec verò *Ethic.*, III, simpliciter sicut hic dicit, quòd *ebrius duplices mulctas vel pœnas mereatur*, sed quòd *ebriis duplices mulctæ seu pœnæ statutæ sint;* an justè autem, non expendit.

QUÆSTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de castitate. Et primò de ipsa virtute castitatis. Secundò, de virginitate quæ est pars castitatis. Tertiò, de luxuria, quæ est vitium oppositum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm castitas sit virtus. 2° Utrùm sit virtus generalis. 3° Utrùm sit virtus distincta ab abstinentia. 4° Quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I.

Utrùm castitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. (1) Videtur quòd castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere : dicitur enim aliquis *castus* ex eo quòd aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergò castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II. *Ethic.* Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium; cùm per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quòd castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet *ad Galat.*, V. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 3) : « Cùm debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas virtus est; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.

(Conclusio. — Castitas est virtus per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.)

(1) De his etiam super III. *Ethic.*, lect. 22, col. 2.

Respondeo dicendum, quòd nomen castitatis sumitur ex hoc quòd per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, ut patet per Philosophum in III. *Ethic.* (sub finem). In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quòd sit aliquid secundùm rationem modificatum, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 62, art. 1). Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundùm judicium rationis et electionis voluntatis aliquis moderatè utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (cap. 18) : « Proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ. » Et ibidem dicit quòd est « virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem; qua potiùs quælibet mala tolerare quàm malo consentire decernit. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IV. *Contra Julianum* (cap. 3) : « Absit ut sit in aliquo vera virtus nisi fuerit justus. Absit autem, ut sit justus verè, nisi vivat ex fide. » Et ideo concludit quòd in fidelibus neque est verè castitas, neque aliqua alia virtus; quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, « non officiis (id est, actibus) sed finibus, à vitiis discernuntur virtutes. »

Ad quartum dicendum, quòd castitas, in quantum est quidem secundùm rationem operans, habet rationem virtutis. In quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II.

Utrùm castitas sit virtus generalis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus in lib. *De mendacio* (cap. 25), quòd « castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens

majora minoribus. » Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari à ratione. Cùm ergo per quamlibet virtutem moralem refrænetur aliquis appetitivus motus, videtur quòd quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere : dicitur enim in *Psalm.* LXXII : « Perdes omnes qui fornicantur abs te. » Ergo castitas est generalis virtus.

Sed contra est, quòd Macrobius (lib. I. *Super somnium Scipionis,* ut suprà) ponit eam *partem temperantiæ.*

(Conclusio. — Castitas propriè dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est. At castitas metaphoricè dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.)

Respondeo dicendum, quòd nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo propriè : et sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quæ sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphoricè. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam propriè est castitas, et oppositum vitium, scilicet luxuria, ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam *spiritualis castitas* metaphoricè dicta, vel etiam *spiritualis fornicatio* similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundùm illud II. *ad Corinthios,* XI : « Despondi vos uni virgo virginem castam exhibere Christo. » Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundùm illud *Hier.,* III : « Tu autem fornicata es cum amatoribus multis. » Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus; quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur. Principaliter tamen ratio hujus cas-

titatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dicta.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 142, art. 2), concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eo quòd appetitus delectabilis est nobis connaturalis, præcipuè delectabilium secundùm tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quòd si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quòd ei consentiatur, maximè augebitur; sicut puer qui suæ voluntati relinquitur. et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari. Et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomasticè dicitur castitas; sicut et fortitudo est circa ea in quibus maximè indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphoricè dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd castitas non sit virtus distincta ab abstinentia : quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cùm ergo delectatio ciborum (circa quam est abstinentia), et delectatio venereorum (circa quam est castitas), pertineant ad tactum, videtur quòd castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus in III. *Ethic.* (sub finem ut jam priùs), omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum (2). Ergo cùm per abstinentiam

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 1, ad 3; et qu. 1, de virtut., art. 4, in corp.

(2) Insinuat et Philosophus ibi æquivalente voce græcâ.

quædam vitia intemperantiæ cohibeantur, videtur quòd abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactûs, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas : unde dicit Hieronymus : « Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. » Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed contra est, quòd Apostolus, II. *Cor.*, VI, connumerat castitatem jejuniis quæ ad abstinentiam pertinent.

(Conclusio. — Castitas, quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentia, quæ circa ciborum delectationes versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 141, art. 4), temperantia est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs : et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus quarum sunt perfectiones, ut dicitur IX. *Ethic.* (cap. 7). Manifestum est autem quòd alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactûs quantum ad judicium sensûs de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus; sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III. *Ethic.* Est autem alia ratio utendi cibis et potibus et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licèt sint unius sensûs.

Ad secundum dicendum, quòd delectationes venereæ sunt

Nam intemperantiam cui castitas opponitur, ἀκολασίαν velut *incastigationem* dici ait, quia et eum qui appetit turpia, castigari oportet (κεκολάσθαι), sicut *puerum*, etc.

vehementiores et magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrænatione; quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit in I. *Soliloq.* : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta fœminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. »

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactûs : et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus in I. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « pudicitia est quædam virtus animæ. » Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundùm Damascenum (lib. II, cap. 22), est de turpi actu (quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quàm ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.* (ut suprà), quòd omnis intemperantia generaliter est maximè exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De perseve-*

rantia : « Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. » Sed usus genitalium membrorum propriè pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

(CONCLUSIO. — Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circumstantia; quanquam interdum una pro alia ponatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quòd pudicitia propriè sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maximè autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 18); in tantum quòd etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundiâ non careat. Et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solùm de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit in II. lib. *Rhet.* (cap. 6). Et ideo pudicitia attenditur propriè circa venerea, et præcipuè circa signa venereorum; sicut sunt aspectus impudici, oscula, et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi accipit pudicitia pro castitate.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex suprà dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd inter vitia intemperantiæ præcipuè sunt exprobrabilia peccata venerea; tum propter inobedientiam genitalium membrorum; tum etiam propter hoc quòd ratio ab hujusmodi maximè absorbetur.

QUÆSTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virginitate.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° In quo consistat virginitas. 2° Utrùm sit licita. 3° Utrùm sit virtus. 4° De excellentia ejus respectu matrimonii. 5° De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm virginitas consistat in integritate carnis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. *De nuptiis et concupiscentia,* quòd « virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio. » Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (ut jam suprà), quòd « pudicitia consistit in anima. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus in I. *De Civit. Dei* (ut jam suprà), quòd « illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti et medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus; obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. » Et subdit : « Non opinor quemquam tam stultè sapere, ut huic perisse aliquid existimet, etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perditâ. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maximè in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo,

vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De Virginitate* (cap. 13), quòd « virginalis integritas et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est (1). Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est, quod Augustinus in eodem libro dicit (cap. 8), quòd « virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. »

(Conclusio. — Virginitatis virtus non modo in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se à quacumque venereorum delectatione, consistit.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *virginitatis* à virore sumptum videtur (2). Et sicut illud dicitur virens et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat quòd persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione; quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in lib. I. *De virginibus*, quòd « castitas virginalis est expers contagionis integritas. » In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ cum eo quod est corporis; scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solùm ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundùm ea quæ sunt animæ. Secundum verò materialiter se habet ad actum mortalem; nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum.

(1) Sive iterum paulò pleniùs : *Porrò si pudicitia conjugalis, quamvis custodiatur in carne, animo tamen tribuitur non carni; quantò magis continentia illa, etc.*

(2) Sic derivat etiam Isidorus, lib. II. *Etymolog.* vel *Origin.*, tit. *De ætatibus hominis*, in dictione *Virgo*, cùm sic ait : *Virgo à viridiori ætate dicta est;* etsi addit quòd et *aliàs ab incorruptione quasi* virago, *quòd ignoret fœmineam passionem.*

Tertium verò se habet formaliter et completivè; quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quòd integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem : ipsa autem immunitas à delectatione quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter et completivè in virginitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diffinitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate : nam per meditationem intelligitur propositum rationis : quod autem additur perpetua, non sic intelligitur quòd oporteat virginem semper actu talem meditationem habere; sed quia hoc debet in proposito gerere ut perpetuò in hoc perseveret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cùm dicitur, « incorruptionis in carne corruptibili, » quod additur, ad ostendendam virginitatis difficultatem. Nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quòd pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne : et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 8) (1), quòd « licèt virginitas in carne servetur (ac per hoc corporalis sit), tamen spiritualis est, quàm fovet et servat continentia pietatis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc quòd ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingit quòd per alium modum aliquo casu, membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quàm si corrumpatur manus aut pes.

Ad quartum dicendum, quòd delectatio quæ est ex seminis

(1) Sive plenius : *Virginitas, non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur; quæ licèt in carne servetur, spiritùs tamen religione ac devotione servatur; ac per hoc spiritalis est etiam virginitas corporis quam fovet et servat, etc.*

resolutione, dupliciter potest contingere. Uno modo, si procedat ex mentis proposito : et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest prævenire propositum mentis vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur; vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas; quia talis pollutio non accidit per impudicitiam quam virginitas excludit.

ARTICULUS II.

Utrùm virginitas sit illicita.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ, est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est quod angitur *Genes.*, II : « De omni ligno quod est in paradiso comede; » ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur *Genes.*, II : « Crescite et multiplicamini, et replete terram (1). Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpotè faciens contra bonum individui, ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpotè faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne illud quod recedit à medio virtutis, videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit à medio virtutis; ab omnibus delectationibus venereis abstinens. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quòd « qui omni voluptate petitur neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, est insensibilis. » Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

(1) Ut vers. 28 videre est, homini dictum vel hominis masculo et fœminæ per anticipationem, cùm nondum productio fœminæ commemorata esset; postquam tale aliquid cunctis animantibus vers. 22 dictum erat.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitioso. Sed apud antiquos puniebantur secundùm leges illi qui semper cœlibem vitam ducebant, ut Valerius Maximus dicit. Unde et Plato secundùm Augustinum in lib. *De vera religione* (cap. 3) : « Sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum, aboleretur. » Ergo virginitas est peccatum.

Sed contra est, quòd nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio. Dicitur enim I. *ad Cor.*, VII : « De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

(Conclusio. — Virginitas non quid vitiosum sed laudabile potiùs est, cùm ad divinorum contemplationem maximè conferat.)

Respondeo dicendum quòd in humanis actibus illud est vitiosum, quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio ut his quæ sunt ad finem utatur aliquis secundùm eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur I. *Ethic.* Unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis. Aliud autem quod consistit in bonis corporis. Tertium autem quod consistit in bonis animæ; inter quæ etiam, bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ; ut Philosophus probat in X. *Ethicor.* Et Dominus dicit *Luc*, X : « Maria optimam partem elegit. » Quorum bonorum, exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea verò quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulteriùs ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundùm eam mensuram quæ competit corpori; et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quæ aliàs esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundùm rationem rectam. Et similiter si quis abstineat à delectationibus corporalibus, ut liberiùs vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberiùs divinæ contemplationi vacet. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, VII : « Mulier innupta et

virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu. Quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, et quomodo placeat viro. » Unde relinquitur quòd virginitas non est aliquid vitiosum, sed potiùs laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum habet rationem debiti, ut suprà dictum est. Dupliciter autem aliquid est debitum. Uno modo, ut impleatur ab uno : et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum à multitudine : et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit : sed implentur à multitudine; dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione necesse est quòd ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solùm quòd multiplicetur corporaliter, sed etiam quòd spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam verò ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundùm se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis (1). Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solùm à delectatione venereâ; et ab hac abstinet secundùm rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam determinatur, ut dicitur in II. *Ethicor.* Unde de magnanimo dicitur in IV. *Ethic.*, quòd est « magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius. »

Ad tertium dicendum, quòd leges feruntur secundùm ea

(1) Sive sicut agrestes (juxta græcum ἀγροικοί, hoc est *rustici*) vel obtusi homines, etc.

quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, sed « perversa opinioni civium cedens; » ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III.

Utrùm virginitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à natura, ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1). Sed virginitas nobis inest à natura : quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cùm sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare : ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam : sed virginitas non reparatur per pœnitentiam. Unde Hieronymus dicit (1) : « Cùm cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare. » Ergo videtur quòd virginitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato; scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiæ conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De virgini-*

(1) Sive paulò aliter et pleniùs : *Audenter loquar : Cùm omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam*, ad illud *Amos* alludendo : *Virgo Israel cecidit, et non est qui suscitet eam*, ut Epist. XXII et cap. 2 videre est, quam de custodia virginitatis ad Eustochium scribit.

tate (1) : « Invitat integritatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus. »

(CONCLUSIO. — Virginitas est quædam specialis virtus quæ aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, et se perpetuò conservare proponit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), in virginitate est sicut formale et completivum (2) propositum perpetuò abstinendi à delectatione venerea. Quod quidem propositum laudabile redditur ex fine; in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quòd ubi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis : sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus. Et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus, habens se ad castitatem, sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate; ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum :

(1) Vel sicut modò inscribitur *De virginibus*, lib. I, aliquantò post initium, ubi et interserit quòd et hoc soror sancta ipsius Marcellina, cui eos libros inscripsit, *mutis tacita moribus petat.*

(2) Vel transpositâ constructione : *Propositum perpetuò abstinendi à delectatione venerea est in virginitate sicut formale et completivum;* id est propria et formalis ratio essentiam virginitatis complens, eo modo quo forma naturalis complere rerum naturalium essentiam dicitur, quasi earum essentialis perfectio.

et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 11) : « Nec nos in virginibus prædicamus quòd virgines sunt, sed quòd Deo dicatæ piâ continentiâ virgines sunt. »

Ad secundum dicendum, quòd connexio virtutum accipitur secundùm illud quod est formale in virtutibus; id est, secundùm charitatem, vel secundùm prudentiam, ut suprà habitum est (qu. 129, art. 3 ad 2); non autem secundùm id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius : sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo, alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret : sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret. Et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest aliquis esse virtuosus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute; non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculosè reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri; quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculosè reparari potest; scilicet quòd qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est (1).

(1) Hoc est in I. part., qu. 5, art. 4, ubi quæsitum ex professo, *utrùm Deus possit facere quòd præterita non fuerint.*

Ad quartum dicendum, quòd virginitas secundùm quòd est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò servandæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De virginitate* (cap. 8), quòd « per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. » Unde virginitas secundùm quòd est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quartum dicendum, quòd castitas conjugalis ex hoc solo laudem habet quòd abstinet ab illicitis voluptatibus : unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista (scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis), sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS IV.

Utrùm virginitas sit excellentior matrimonio.

Ad quartum sic proceditur(1). Videtur quòd virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus in lib. *De dono conjugali* (cap. 21) : « Non est impar meritum continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. » Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quàm castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi (2). Si ergo virginitas præferretur continentiæ conjugali, videtur esse consequens quòd quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugatâ. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur conjugio.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3, ad 6; ut et dist. 33, qu. 3, art. 2, ad 5, et art. 3, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 157.

(2) Non tantùm quia virtus est causa cur laudetur vel sit laudandus justè, sed quia tantò major laus ejus esse debet, quantò est virtus major.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato; ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* (1). Sed conjugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Augustinus in libro *De bono conjugali* (cap. 16) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis. » Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale; ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati (2); sicut patet per Apostolum I. *ad Cor.*, VII. Ergo virginitas non est potior continentiâ conjugali.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus in lib. *De virginitate* (cap. 19) : « Et certa ratione et sanctarum Scripturarum authoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus. »

(Conclusio. — Virginitas præferenda est conjugali continentiæ, cùm ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam sit ordinata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet in libro Hieronymi contra *Jovinianum*, hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipuè destruitur, et exemplo Christi (qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit) et ex doctrina Apostoli, qui I. *ad Cor.*, VII, virginitatem consuluit tanquam melius bonum. Et etiam ratione : tum quia bonum divinum est potiùs humano bono; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis; tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei. Conjugium autem ordinatur ad bonum corporis (quod est corporalis multiplicatio generis humani); et pertinet ad vitam activam; quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi; ut patet per Apostolum I. *ad Cor.*, VII. Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.

Ad primum ergo dicendum, quòd meritum non solùm pen-

(1) Æquivalente sensu, cap. 1.

(2) Hoc est *afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi et filiis et etiam aliis*, ut ibidem explicat S. Thomas.

satur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum; ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Joanne respectu præmii substantialis; non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 21) (1), quòd « Joannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militarunt; sed continentiam Joannes etiam in opere, Abraham verò in solo habitu habebat. »

Ad secundum dicendum, quòd licèt virginitas sit melior quàm continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quàm virgo, duplici ratione. Primò quidem ex parte ipsius castitatis; si scilicet ille qui est conjugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quàm ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in lib. *De bono conjugali* (cap. 28), ut dicat: « Ego non sum melior quàm Abraham, sed melior est castitas cœlibum quàm castitas nuptiarum. » Et rationem postea subdit dicens: « Quod enim nunc ago, meliùs ille egisset, si tunc agendum esset. Quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem etiam, si nunc agendum esset. » Secundò, quia fortè ille qui non est virgo habet aliquam excellentiorem virtutem (2). Unde Augustinus dicit in libro *De virginitate* (cap. 44): « Unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne fortè propter aliquam sibi iucognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio; illa verò mulier, cui se præferre gestiebat, jam possit biberè calicem dominica passionis. »

Ad tertium dicendum, quòd bonum commune potius est bono

(1) Ubi et exemplum præmittit Petri ac Joannis quoad meritum in utroque non dissimile martyrii, quamvis non factum idem sive tolerantiam non reipsâ eamdem: *Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est* (inquit), quia nimirum (si hoc oportuisset) idem paratus erat pati.

(2) Sicut mox de Crispina nobilissima fœmina, quæ ad V Decembris propter Christum decollata est, notat expressè Augustinus.

privato, si sit ejusdem generis. Sed potest esse quòd bonum privatum sit melius secundùm suum genus : et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fœcunditati carnali. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 9), quòd « fœcunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quàm prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est. »

ARTICULUS V.

Utrùm virginitas sit maxima virtutum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in lib. *De virginitate :* « Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quò sublimior est gloria, eo est major cura. Flos est ille Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis (1), illustrior portio gregis Christi. »

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium; scilicet *fructus centesimus*, ut patet *Matth.*, XIII, in Glossa. Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tantò aliqua virtus est major, quantò per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem. Dicitur enim *Apoc.*, XIV, de virginibus quòd « sequuntur agnum quocumque ierit; » et, quòd « cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere. » Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 46) : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio. Et in eodem libro dicit (cap. 45) : « Præclarissimum testimonium perhibet Ecclesiastica authoritas; in qua fidelibus notum est quo loco Martyres, et quo

(1) Vel sicut hic pleniùs interjicit, *læta indoles, laudis et honoris opus integrum et incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini;* hoc est Domini sanctitati conformis, ut habetur paulò post initium libri *De disciplina et habitu virginum*, juxta inscriptionem usitatam.

defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. » Per quod datur intelligi quòd martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

(CONCLUSIO. — Virginitas non est maxima virtutum, quanquam in genere castitatis sit excellentissima.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere : et sic virginitas est excellentissima ; scilicet in genere castitatis : transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem : et quia castitati antonomasticè attribuitur decor ; ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit in lib. *De virginitate :* « Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à judice, dedicatur Domino, consecratur Deo? » Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter : et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem ; et quantò aliquid efficaciùs ordinatur ad finem, tantò melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementiùs operantur ad hoc quòd inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quæ possunt habere, quàm virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd virgines sunt « illustrior portio gregis Christi, » et est eorum « sublimior gloria, » per comparationem ad viduas et conjugatas.

Ad secundum dicendum, quòd *centesimus* fructus attribuitur virginitati secundùm Hieronymum propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur *sexagesimus;* et ad matrimonium, cui attribuitur *trigesimus.* Sed sicut Augustinus dicit in lib. *De quæstionibus Evangelii* (lib. I, cap. 9), « centesimus fructus est Martyrum ; sexagesimus virginum ; et trigesimus conjugatorum. » Unde ex hoc non sequitur quòd virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solùm præ aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum, quòd « virgines sequuntur agnum quocumque ierit; » quia imitantur Christum non solùm in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis; ut Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 27); et ideo in pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quòd magis de propinquo; quia aliæ virtutes faciunt propinquiùs inhærere Deo, per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servatâ.

QUÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ quod opponitur castitati. Et primò de ipsa in generali. Secundò, de speciebus ejus.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Quæ sit materia luxuriæ. 2° Utrùm omnis concubitus sit illicitus. 3° Utrùm luxuria sit peccatum mortale. 4° Utrùm luxuria sit vitium capitale. 5° De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm materia luxuriæ sint solùm concupiscentia et delectationes venereæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd materia luxuriæ non solùm sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus in libro *Confess.* (lib. II, cap. 6), quòd « luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari. » Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est propriè circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, *Proverb.*, XX, dicitur : « Luxuriosa res est

(1) De his etiam in I. *Ethic.*, cap. 5, lect. 2.

vinum. » Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potûs. Ergo circa ea maximè videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solùm est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solùm circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed contra est, quòd dicitur in lib. *De vera religione* (cap. 3), luxuriosis : « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. » Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

(Conclusio. — Luxuriæ vitium circa voluptates venereas et circa earum cupiditatem potissimum versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in libro *Etym., luxuriosus* aliquis dicitur quasi « solutus in voluptates (1). » Maximè autem voluptates venereæ animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maximè luxuria consideratur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut temperantia principaliter quidem et propriè est circa delectationes tactûs; dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quamdam, in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maximè et præcipuè animum hominis resolvunt; secundariò autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde *ad Gal.*, V, dicit Glossa (vetus collateralis et interlinealis nova) quòd « luxuria est quælibet superfluitas. »

Ad secundum dicendum, quòd vinum dicitur *res luxuriosa*, vel secundùm hunc modum quo in qualibet materia, abundantia ad luxuriam refertur; vel in quantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendùm, quòd libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen cibi vindicant venereæ delectationes; in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 15 ac deinceps).

(1) Alludendo ad *membra loco mota*, quæ *luxa* communiter dicuntur, ut ibidem subjungit, nempe lib. X. *Etymolog.* vel *Origin.*, lit. L in dictione *Luxuriosus*.

ARTICULUS II.

Utrùm nullus actus venereus possit esse sine peccato.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maximè impedit virtutem. Dicit enim Augustinus in I. *Soliloquiorum* (cap. 10, ut jam suprà) : «Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta fœminea corporumque contactus. » Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quòd à bono rationis receditur, hoc est vitiosum; quia virtus corrumpitur per *superfluum* et *diminutum,* ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5 sive 6). Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem quòd impossibile est aliquid intelligere in ipsa ; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 11 sive 18). Et sicut Hieronymus dicit « in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda Prophetarum. » Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, « causa potior est quàm effectus. » Sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest; ut patet per Augustinum in lib. I. *De nuptiis et concupiscentia* (cap. 24). Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 25) : « Satis responsum est hæreticis (si tamen capiunt) non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum. » Et loquitur de actu venereo, quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

(Conclusio. — Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo et ordine fiat secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.)

(1) De his etiam qu. 15, de malo, art. 1.

Respondeo dicendum, quòd peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti; dummodo ille finis sit aliquod verè bonum. Sicut autem est verè bonum quòd conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quòd conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum; ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 16) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundùm quòd competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque peccato, si fiat debito modo, et ordine, secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis : et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum : et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum; sed est minus bonum. Et hoc modo usus fœminæ dejicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (ut suprà) : « Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria, audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus; sed tamen ei bonum viduæ Annæ (ac multò magis Mariæ Virginis) anteponimus. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 152, art. 2, ad 2), medium virtutis non attenditur secundùm quantitatem, sed secundùm quòd convenit rationi rectæ : et ideo abundantia delectationis quæ est in actu venereo secundùm rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea, ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem;

sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quòd ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere ostenditur quòd actus ille sit virtuti contrarius. Non est enim virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundùm rationem fit : alioquin quòd aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quòd concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati; in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem; ut patet per Augustinum XIII. *De Civitate Dei* (cap. 13).

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem dicit (lib. I. *De nuptiis et concupiscentia*, cap. 24), « ex concupiscentia carnis (quæ regeneratis non imputatur in peccatum) tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato. » Unde non sequitur quòd actus ille sit peccatum; sed quòd in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum.

ARTICULUS III.

Utrum luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur; quod est *superfluum alimenti*, ut patet per Philosophum in libro *De generatione animalium* (lib. I, cap. 19). Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, « quilibet potest licitè uti ut libet eo quod suum est. » Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est; nisi fortè in adulterio vel in raptu (1). Ergo in

(1) Non in adulterio quidem, quia sui corporis potestatem non habet, sed uxor, et sic non tradit suum quando corpus exhibet meretrici; et minùs adhuc utitur suo si sit adulterium

usu venereo non potest esse peccatum : et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est, quòd « causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam; secundùm illud Apostoli *ad Ephes.*, V : « Nolite inebriari vino in quo est luxuria. » Ergo luxuria est prohibita.

2. Præterea, *Galat.*, V, enumeratur inter opera carnis (1).

(CONCLUSIO. — Luxuria, qua modum rationis et ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd quantò aliquid est magis necessarium, tantò magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur : unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune; quod est conservatio humani generis : et ideo circa hoc maximè attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fit præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus in eodem libro dicit, « semen est superfluum quo indigetur. » Dicitur enim superfluum ex eo quòd residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur : et ideo non refert qualitercumque emittantur, salvâ decentiâ convictûs humani. Sed non est simile in seminis emissione; quæ taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Apostolus dicit I. *ad*

reciprocum, quia nec alterius uxor exhibere se illi potest; in raptu autem, quia et alterius potestati subest quam rapit, etc.

(1) Sic enim ibi, vers. 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxu-*

Cor., VI, contra luxuriam loquens : « Empti estis pretio magno, glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro. » Ex eo ergo quòd aliquis inordinatè suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 10) (1) : « Deus qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam; hoc jussit, hoc præcepit, ne per voluptates corruat templum ejus quod esse cœpisti. »

Ad tertium dicendum, quòd oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quòd homines magis sunt proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum, quòd etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV.

Utrùm luxuria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ; ut patet per Glossam *ad Ephes.*, V. Sed immunditia est filia gulæ; ut patet per Gregorium XXXI. *Moral.* (cap. 31 vel 17). Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (sive *Sent.* lib. II, cap. 39), quòd « sicut per superbiam mentis

ria, etc.; tum deinde vers. 21 : *Prædixi vobis et prædico quòd qui talia agunt, regnum Dei non consequentur;* quod est non tantùm ea esse peccata simpliciter, sed mortalia.

(1) Sive paulò plenius : *Deus qui scit quid tibi sit utile, qui verè sic suos servos gubernat ad illorum utilitatem, non ad suam, uxorem concessit, nihil amplius; hoc jussit, hoc præcepit ne per illicitas voluptates corruat templum ejus quod esse cœpisti. Numquid hoc ego dico? Apostolum audite :* Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis? Si quis templum Dei corruperit, corrumpet illum Deus. *Videtis quomodo minatur? Non vis corrumpi domum tuam; quare corrumpis domum Dei? etc.*

(2) De his etiam qu. 8, de malo, art. 4.

itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva sit castitas carnis. » Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quòd ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione; secundùm illud *Ephes.*, IV : « Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ. » Sed desperatio non est vitium capitale; quinimò ponitur filia acediæ, ut suprà habitum est (qu. 35, art. 4). Ergo multò minùs luxuria est vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.*, ponit luxuriam inter vitia capitalia.

(Conclusio. — Luxuria, cùm finem habeat maximè expetitum, videlicet veneream voluptatem, cujus causâ homines ad multa et varia peccata committenda impelluntur, meritò vitiis capitalibus annumeratur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (qu. 148, art. 5), vitium capitale est quod habet finem multùm appetibilem; ita quòd ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum; quæ est maxima: unde hujusmodi delectatio est maximè appetibilis secundùm appetitum sensitivum; tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quòd luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd immunditia secundùm quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut suprà dictum est (qu. 148, art. 6); et sic objectio non est ad propositum. Si verò accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quòd ex gula causatur materialiter; in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundùm rationem causæ finalis, secundùm quam potissimè attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 132, art. 4), cùm de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quòd à delectationibus luxuriæ præcipuè aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut *removens prohibens*, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter dicatur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, « cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri; » quia cæcitas mentis et inconsideratio et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut suprà habitum est (1). Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, « amor sui usque ad contemptum Dei, est principium omnis peccati, » ut patet per Augustinum XIV. *De Civit. Dei* (2). Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus ponit quatuor; scilicet « turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. » Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est, authoritas Gregorii XXXI. *Moral.*

(Conclusio.—Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri, filiæ luxuriæ rectè dicuntur.)

(1) Tum qu. 128, art. unico; tum qu. 137, art. 3, expressiùs.

(2) Æquivalenter sub his verbis, cap. 28 sive ult.: *Fecerunt sibi civitates duas amores duo: terrenam, scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; cœlestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui.* Quid est porrò contemptus Dei nisi principium omnis peccati? etc.

Respondeo dicendum, quòd quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quòd superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maximè appetitus inferior (scilicet concupiscibilis) vehementer intendit suo objecto (scilicet delectabili) propter vehementiam passionis et delectationis : et ideo consequens est quòd per luxuriam maximè superiores vires deordinentur; scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis : Primò quidem, « simplex intelligentia, » quæ apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundùm illud *Dan.*, XIII : « Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. » Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis*. Secundus actus est « consilium de his quæ sunt agenda propter finem. » Et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ : unde Terentius dicit in *Eunucho* (Scena I, et act. 1), loquens de amore libidinoso : « Quæ res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. » Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii; ut suprà habitum est (qu. 53, art. 3). Tertius actus est « judicium de agendis, » et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim *Dan.*, XIII, de senibus luxuriosis : « Averterunt sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum. » Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio* : Quartus autem actus est « præceptum rationis de agendo : qui etiam impeditur per luxuriam; in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit in *Eunucho* (ut suprà) de quodam qui dicebat se recessurum ab amica : « Hæc verba una falsa lachrymula restinguet. » Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est *appetitus finis*. Et quantum ad hoc ponitur *amor sui*; quantum scilicet ad delectationem quam inordinatè appetit : et per oppositum ponitur *odium Dei*, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est « appetitus eorum quæ sunt ad finem, » et quantum ad hoc ponitur « affectus præsentis sæculi; » in quo scilicet aliquis vult frui voluptate : et per oppositum ponitur « desperatio futuri sæculi; » quia

dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI. *Ethic.* : « Intemperantia maximè corrumpit prudentiam. » Et ideo vitia opposita prudentiæ, maximè oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum, quòd constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus, pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ; sicut suprà dictum est (qu. 143); et ideo inconstantia quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur; in quantum emollit cor hominis, et effœminatum reddit; secundùm illud *Oseæ*, IV : « Fornicatio et vinum et ebrietas auferunt cor. » Et Vegetius dicit in lib. *De re militari*, quòd « minùs mortem metuit, qui minùs deliciarum norit in vita. » Nec oportet, sicut sæpè dictum est (qu. 35, art. 4, qu. 36, art. 4, qu. 148, art. 6), quòd filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quòd amor sui quantum ad quæcumque bona quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum; sed quantum ad hoc specialiter quòd aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur *amor sui* filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quòd illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipuè ad locutionem pertinentes : in qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam : et sic ponuntur *turpiloquia*. Quia enim « ex abundantia cordis os loquitur, » ut dicitur *Matth.*, XII, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundò ex parte causæ. Quia enim luxuria in considerationem et præcipitationem causat, consequens est quòd faciat prorumpere in verba leviter et inconsideratè dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertiò, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat : et sic prorumpit in verba ludicra. Quartò quantum ad sententiam verborum quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis quam causat : et sic

prorumpit in *stultiloquia;* utpotè cùm suis verbis præfert delectationes quas appetit quibuscumque aliis rebus.

QUÆSTIO CLIV.

De luxuriæ partibus, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus.

Et circa hoc quæruntur duodecim : 1° De divisione partium luxuriæ. 2° Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° Utrùm in tactibus et osculis et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale. 5° Utrùm nocturna pollutio sit peccatum. 6° De stupro. 7° De raptu. 8° De adulterio. 9° De incestu. 10° De sacrilegio. 11° De peccato contra naturam. 12° De ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter assignentur sex species luxuriæ; scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species luxuriæ; scilicet « fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam. » Diversitas enim materiæ non diversificat speciem (2). Sed prædicta divisio sumitur secundùm materiæ diversitatem; prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 15, de malo, art. 3.

(2) Quia species non sumitur à materia, sed à forma, quæ proinde à Græcis εἶδος, eodem quo *species* nomine passim significari solet, ut apud Philosophum pluribus locis usurpatum occurrit.

alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quòd per hæc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quòd aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quòd *adulterium* non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, sic etiam contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo *adulterium* ponitur species luxuriæ, ita etiam *sacrilegium* species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus non solùm peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si suâ conjuge inordinatè utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus II. *ad Corinth.*, XII, dicit : « Ne iterum cùm venerò humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex iis qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt. » Ergo videtur quòd etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, « divisum non condividitur dividentibus (1). » Sed luxuria condividitur prædictis. Dicitur enim *Galat.*, V : « Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. » Ergo videtur quòd inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed contra est, quòd prædicta divisio ponitur in *Decretis* XXXVI (2), qu. 1.

(1) Alioqui sui ipsius esset species vel pars; vel quovis modo ad seipsum compararetur, ut inferius ad superius, etc.

(2) Supple Causâ, ubi sic tantùm Gratianus in appendice quam capiti *Lex illa* nectit : *Aliud est* (inquit) fornicatio, *aliud* stuprum, *aliud* adulterium, *aliud* incestus, *aliud* raptus. *Fornicatio autem, licèt videatur esse genus cujuslibet illiciti coitûs qui fit extra uxorem legitimam, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum, vel meretricum vel concubinarum. Stuprum autem propriè virginum est*

(Conclusio. — Sex sunt luxuriæ species; fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 153, art. 2 et 3), peccatum luxuriæ consistit in hoc quòd aliquis non secundùm rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundùm materiam in qua hujusmodi delectationem quærit : alio modo secundùm quòd materiâ debitâ existente non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia in quantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actûs; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter : uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actûs : et sic, in quantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam;* quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. In quantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines : et hoc dupliciter. Primò quidem ex parte fœminæ, cui aliquis commiscetur; quia ei debitus honor non servatur : et sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundò, ex parte ejus in cujus potestate est fœmina : quia si est in potestate viri, est *adulterium :* si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si

illicita defloratio, quando videlicet non præcedente conjugali pactione, utriusque voluntate virgo corrumpitur, patre injuriam ad animum statim post coquitionem non revocante. Adulterium verò est alieni thori violatio : unde adulterium dicitur quasi ad alterius thorum accessio. Incestus est consanguineorum vel affinium abusus : unde incestuosi dicuntur qui consanguineis et affinibus abutuntur. Raptus admittitur, cùm puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur; sive puellæ solummodo, sive parentibus tantùm, sive utrisque vis illata fuerit, etc.

non inferatur violentia : *raptus* autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ quàm viri : quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, et per modum materiæ; vir autem per modum agentis. Dictum est autem quòd prædictæ species secundùm differentiam materiæ assignantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundùm diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam; ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut suprà dictum est (1); et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur quòd etiam in injustitiam ducat.

Ad tertium dicendum, quòd mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo : et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii (ad materiam libidinosam pertinentes) reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum conjugati cum sua uxore non est secundùm indebitam materiam, sed secundùm alias circumstantias quæ non constituunt speciem moralis actûs, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Glossa dicit ibidem, « immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro; » unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quòd impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum; sicut sunt oscula, tactus, et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quòd luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate; ut Glossa ibidem dicit.

(1) Nempe 1, 2, qu. 18, art. 7, ubi dicitur furans ut mœchetur, duas in uno actu malitias committere : unam ratione

ARTICULUS II.

Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia. Dicitur enim *Act.*, XV : « Abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. » Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundùm illud I. *ad Tim.*, IV : « Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur. » Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum peccatum mortale cadit sub præcepto divino. Sed *Oseæ*, I, præcipitur à Domino : « Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum. » Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione : sicut legitur *Genes.*, XVI, de Abraham quòd accessit ad Agar ancillam suam; et infra 30, legitur de Jacob quòd accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham; et infra 38, legitur quòd Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, « omne peccatum mortale contrariatur charitati. » Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directè peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem

objecti propter furtum quod facit; alteram ratione finis propter mœchiam vel fornicationem quam intendit.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1, in corp., ut et quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 2.

æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex. Quia super illud I. *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia et pietate est, quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. » Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *De bono conjug.* (cap. 16), « quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quòd maximè videtur de fornicatione simplici, quæ est minima inter species enumeratas.

Sed contra est, quod dicitur *Tob.*, IV : « Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. » Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

2. Præterea, « nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. » Fornicatio autem excludit ; ut patet per Apostolum *ad Galat.*, V, ubi præmissâ fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit : « Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. » Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

3. Præterea, in decretis dicitur XXII, qu. 1 (1) : « Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio et de fornicatione et de homicidio sponte commisso et de cæteris criminalibus vitiis. » Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

(Conclusio.—Fornicatio simplex, cum contra bonum educandæ prolis sit, ita illicita est ut etiam sit lethale crimen.)

Respondeo dicendum, quòd absque omni dubio tenendum est quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale; non obstante quòd *Deut.*, XXIII, super illud « non erit meretrix, etc., »

(1) Supple Causâ, cap. *Prædicandum*, quod ex Eutychiano Papa prænotatur; ac ex eodem Ivo, part. XII, cap. 71, refert, ut et Burchardus, lib. XII, cap. 14, quamvis ex capitulis Theodulphi Aurelianensis Episcopi desumptum esse notat appendix ibi.

dicit Glossa (1): « Ad meretrices prohibet accedere quarum est venialis turpitudo. » Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis;* quod est propriè meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directè contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et fœminæ, quòd in eis non est vagus concubitus sed maris ad certam fœminam (unam vel plures) sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtûs, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus, et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quòd ad educationem hominis non solùm requiritur cura matris à qua nutritur, sed multò magis cura patris à quo est instituendus, et defendendus, et in bonis tam interioribus quàm exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quòd utatur vago concubitu; sed oportet quòd sit maris ad determinatam fœminam cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quòd naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis; quia eis imminet educatio prolis: hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ, *matrimonium* vocatur: et ideo dicitur esse de jure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum

(1) Vel præposterus adulterator Glossæ, nisi typographico mendo id contigit; et quidem satis patet quomodo legendum sit, cùm non dicitur tantùm *venalis turpitudo*, sed *publicè venalis*. Ex Augustino porrò, qu. XXXVII *in Deuteronom.*, id sumptum est, ubi pleniùs ait: *Ecce ubi manifestè prohibuit fornicari et viros et fœminas, etiam cum non alienis conjugibus; peccatum esse demonstrans misceri non conjugibus suis, quando et meretrices esse et ad meretrices accedere prohibet, quarum publicè venalis est turpitudo.* Hinc *meretrices* appellantur propter mercedem quam exigunt suæ turpitudinis, et *prostitutæ*, propter venditionem quam paciscuntur sui corporis, etc. An autem prohibita intelligatur in Decalogo, inferiùs patebit.

commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 91, art. 3, et quæst. 95, art. 2), consequens est quòd ista conjunctio maris ad fœminam, quæ *matrimonium* dicitur, lege aliquâ determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte hujus operis dicetur cùm de matrimonii sacramento tractabitur (1). Unde cùm fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ : et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione : quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundùm id quod communiter accidit; et non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quòd fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis; sed quantum ad hoc quòd ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generati inter Judæos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis : Judæi autem ex lege divinâ instructi (2), eam

(1) Ne sic exequeretur impedivit mors præveniens. Colligi autem potest ex quæst. 50 Supplementi et sequent., ubi varia separatim impedimenta matrimonii recensentur.

(2) Ut ex prædicto *Deuteronom.* loco *meretrices* intercidente colligitur; imò et similiter *scortatores* (ut vers. 17 videre est) : *In Decalogo autem mœchiæ nomine non videtur hoc apertè prohibuisse, quoniam mœchia non nisi adulterium intelligi solet*, ait loco citato Augustinus; ubi quid sibi videretur se in *Exod.* tractavisse, subjungit. Sic porrò ibi, qu. 71 : *Utrùm omnis fornicatio* mœchia *dici possit, non mihi in Scripturis occurrit hujus locutionis exemplum. Sed si non omnis fornicatio etiam* mœchia *dici potest, ubi sit in Decalogo prohibita illa fornicatio quam faciunt viri qui uxores non habent, cum fœminis quæ maritos non habent, utrùm inveniri possit ignoro. Sed si furti nomine benè intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienæ (non enim rapinam permisit qui furtum prohibuit, sed à parte totum intelligi voluit quicquid illicitè auferitur),*

illicitam reputabant. Alia verò quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis : unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundùm se illicita, sed quasi Judæis abominabilia; ut etiam suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundùm quòd regulatur voluntate divinâ, quæ est prima et summa regula : et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis : sicut etiam non est contra naturam quod miraculosè fit virtute divinâ, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quòd obedivit Deo; quamvis hoc secundùm se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus propriè *fornicatio* debet dici; quamvis *fornicatio* nominetur, referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit III. *Confess.* : « Cùm Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est. » Et postea subdit : « Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendam præponitur; ita Deus omnibus. »

Ad tertium dicendum, quòd Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu; ut infra patebit, cùm de matrimonio agetur. Judam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam author fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum, quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc quòd repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est; dum scilicet dat operam generationi, non secundùm quòd convenit proli nascituræ.

Ad quintum dicendum, quòd per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, in quan-

profectò et nomine mœchiæ minis illicitus concubitus, atque illorum membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi.

tum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quòd gratiam consequatur per quam pœniteat; et in quantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quòd si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur (1).

Ad sextum dicendum, quòd ex uno concubitu potest unus homo generari : et ideo inordinatio concubitûs quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actûs est peccatum mortale, et non solùm ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis : et ideo actus gulæ ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret; sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continentur : minus enim est concubitus cum uxore qui sit ex libidine.

ARTICULUS III.

Utrùm fornicatio sit gravissimum peccatum.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum : « Tantò enim videtur peccatum gravius, quantò ex majori libidine procedit. » Sed maxima libido est in fornicatione. Dicitur enim in Glossa I. *ad Cor.*, VII. quòd « ardor libidinis in luxuria est maximus. » Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, « tantò aliquis magis peccat, quantò in rem sibi magis conjunctam delinquit; » sicut graviùs peccat qui percutit patrem, quàm qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I. *Cor.*, « qui fornicatur, in corpus suum peccat, »

(1) Nec verò in prædicto Commentario, ex quo sumpta est Glossa, exprimitur quòd non peribit, sed sic tantùm : *Si quis quia misericordia magna res est, lubricum carnis patiatur, hujusmodi quid fiet? Sine dubio vapulabit. Si autem solum corporis habuerit exercitium, perennes pœnas patietur.* Quid porrò refert, cùm Ambrosii non sit?

(2) De his etiam qu. 1, de malo, art. 1, ad 3, et qu. 2. art. 10, in corp., et qu. 15, art. 2, ad 6.

quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, « quantò aliquod bonum est majus, tantò peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. » Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis; ut patet ex prædictis (art. 2). Est etiam contra Christum, secundum illud I. *ad Cor.*, VI : « Tollens membra Christi, faciam membra meretricis? » Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit quòd « peccata carnalia sunt minoris culpæ quàm peccata spiritualia. »

(Conclusio.— Quanquam fornicatio gravior sit peccatis quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidio, et iis peccatis quæ directè contra Deum committuntur.)

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo, secundùm accidens. Secundùm se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei; quæ consideratur secundùm bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri : et ideo est gravius peccatum secundùm speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora; sicut est furtum et alia hujusmodi : minus autem peccatis quæ sunt directè contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quòd libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia « quantò aliquis ex majori passione impulsus peccat, tantò levius est peccatum. » Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in lib. *De Agone Christiano,* quòd « inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria (1). Et Isidorus dicit in lib. *De Summo bono*, quòd

(1) Nihil tale in *De agone christiano*, sed in Tract. *De honestate mulierum*, qui sub eo titulo notabatur juxta veteem Augustini editionem, tom. IX, et nunc est Sermo CCL de

« magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quàm per aliquod aliud, » quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solùm quia fornicationis delectatio consummatur in carne (quod etiam in gula accidit), sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit, qui fornicatur; in quantum scilicet illud indebitè resolvit, et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum : quia ratio in homine prævalet corpori; unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, in quantum impedit generationem singularem unius hominis nasciturí. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quàm qui est potentiâ homo. Et secundùm hoc, etiam homicidium est gravius quàm fornicatio, et omnes luxuriæ species; tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ : et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti; sicut et omnia peccata mortalia Sicut autem membra corporis nostri, sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo; secundùm illud I. *ad Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. » Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quàm fornicatio.

ARTICULUS IV.

Utrùm in tactibus et osculis consistat peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim *ad Ephes.*, V, dicit : « Fornicatio autem et omnis immunditia.

tempore qui *de incauta familiaritate mulierum extranearum* inscribitur.

et avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos. » Subdit autem : « Aut turpitudo; » Glossa, ut in osculis et amplexibus : « aut stultiloquium, ut blanda verba : aut scurrilitas, quæ à stultis curialitas dicitur, id est jocularitas. » Postea autem subdit : « Hoc enim scitote, intelligentes quòd omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hæreditatem in regno Christi et Dei. » Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quòd per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundùm se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundùm se peccata mortalia.

Sed contra, minus est aspectus libidinosus, quàm tactus, amplexus, vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale; secundùm illud *Matth.*, V : « Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mæchatus est eam in corde suo. » Ergo multò magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Cyprianus ad Pomponium, *De virginitate* : « Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et conjacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur ! » Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

(Conclusio. — Tactus et oscula, quanquam secundùm suam speciem non sint mortalia peccata; ut tamen libidinosa sunt, inter mortalia numerantur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundùm speciem suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundùm suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa; sicut

ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra, quòd consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale, et non solùm consensus in actum (1). Et ideo cùm fornicatio sit peccatum mortale, et multò magis aliæ luxuriæ species, consequens est quòd consensus in delectationem talis peccati, sit peccatum mortale; et non solùm consensus in actum. Et ideo cùm oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quòd sint peccata mortalia, et sic solùm dicuntur libidinosa: unde hujusmodi secundùm quòd sunt libidinosa, sunt peccata mortalia (2).

Ad primum ergo dicendùm, quòd Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundùm quòd ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quòd oscula et tactus, quamvis secundùm se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine quæ est radix hujusmodi impedimenti; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quòd hujusmodi non sunt peccata secundùm suam speciem.

(1) Sic enim ex professo 1, 2, qu. 74, art. 8, ubi quæritur *utrùm consensus in delectationem sit peccatum mortale.* Minùs expressè autem art. 7, qui priùs tamen adjungebatur ad marginem.

(2) Quàm impudenter porrò Begardi olim et Beguinæ inter execrandos errores, quos hoc nomine Clemens V in Concilio Viennensi damnavit, hunc septimum jactabant, quòd *mulieris osculum quidem, cùm ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cùm ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maximè cùm tentatur exercens, etc.*

ARTICULUS V.

Utrùm pollutio nocturna sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetravit; ut dicitur III. *Reg.*, III, et II. *Par.*, I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, « quicumque habet usum rationis, potest peccare. » Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis; quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cùm ex genere actûs sit peccatum.

3. Præterea, « frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundùm rationem, vel contra rationem. » Sed homo in somnis instruitur à Deo et increpatur; secundùm illud *Job*, XXXIII : « Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines (2), tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ. » Ergo in somnis potest aliquis agere secundùm rationem, vel contra rationem; quod est bene agere, vel peccare. Et sic videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit XII. *super Genes. ad literam* (cap. 15) : « Ipsa phantasia, quæ sit in cogitatione sermocinantis, cùm ita expressa fuerit in visione som-

(1) De his etiam III, qu. 80, art. 7, incorp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 8, art. 4, quæstiunc. 1, ad 1, et quæstiunc. 2, per totum; et *Opusc.*, LXIV, cap. 16.

(2) Sive paulò aliis verbis, vers. 15 ac deinceps : *Quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc, etc.*; etsi aliter adhuc 70 : *Quando incidit sævus timor super homines in dormitationibus cubilis, tunc revelat mentem hominum, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo, sed fuit signum præcedentis desiderii; propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse; ut Augustinus dicit XII. *super Genes. ad literam.*

Ad secundum dicendum, quòd secundùm quòd vires sensitivæ interiores magis vel minùs opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam, vel puritatem; secundùm hoc usus rationis magis vel minùs impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere; ut in I. parte dictum est (qu. 84, art. 8). Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quòd apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundùm rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni vel mali.

ARTICULUS VI.

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem; ut habetur in *Decretis*, XXXVI, qu. 1. Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo *stuprum* non debet poni species luxuriæ à fornicatione destructa.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De Patriarchis*: « Nemo sibi blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est. » Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cùm ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quòd *stuprum* species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quàm ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri; scilicet patri puellæ quam cor-

rumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. » Ergo *stuprum* non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est, quòd *stuprum* propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cùm igitur luxuria propriè sit circa venerea, videtur quòd *stuprum* sit species luxuriæ.

(Conclusio. — Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.)

Respondeo dicendum, quòd ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut suprà dictum est (qu. 153, art. 1 et 3). In virgine autem sub custodia patris existente, quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur. Tum ex parte puellæ quæ ex hoc quòd violatur, nulla pactione conjugali præcedente, et impeditur (1) à legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris qui de ejus custodia sollicitudinem gerit; secundùm illud *Eccles.*, XLII : « Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. » Et ideo manifestum est quòd *stuprum* quod importat illicitam virginum defloratione m, sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis virgo sit soluta vinculo matrimonii, non tamen est soluta à patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitûs virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium inferri. Unde *stuprum* non est fornicatio simplex; sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus (id est, mulieribus jam corruptis) ut patet per Glossam, II. *ad Corinth.*, VII, super illud : » Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione, etc. »

(1) Non cum præcedentibus conjungendo, sed cum subsequentibus, id est ex hoc quòd violatur, duo incurrit damna, nam quia impeditur à legitimo matrimonio consequendo, tum quia exponitur meretricandi periculo, à quo eam antea pudor et timor amittendæ virginitatis avertebat.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius ibi aliter accipit *stuprum*, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde *stuprum* ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere, præter uxorem. Quod patet ex hoc quòd subdit : « Nec viro licet quod mulieri non licet. » Et hoc modo etiam accipitur *Num.*, V, ubi dicitur : « Si latet adulterium et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ ; quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam : unam quidem ex parte virginis ; quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit, et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur *Exod.*, XXII : « Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam et habebit eam uxorem ; si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. » Aliam verò injuriam facit patri puellæ : unde et ei secundùm legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim *Deut.*, XXII : « Si invenerit vir puellam virginem quæ non habeat sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit ; dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti et habebit eam uxorem : et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ. » Et hoc ideo, « ne videatur ludibrium fecisse, » ut Augustinus dicit (Quæst. XXXIV. in *Deut.*)

ARTICULUS VII.

Utrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd *raptus* non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim Isidorus in lib. *Etym.* (vel *Originum*, lib. V, cap. 26), quòd « stupra-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1.

(id est, raptus) propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus : unde et qui raptu potitur, stupro fruitur. » Ergo videtur quòd raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

2. Præterea, *raptus* videtur quamdam violentiam importare. Dicitur enim in *Decretis*, XXXVI (1), qu. 1, quòd « raptus committitur, cùm puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur. » Sed hoc quòd violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitûs. Ergo videtur quòd *raptus* non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur. Dicitur enim I. *ad Cor.*, VII : « Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat. » Sed *raptus* impedit matrimonium sequens. Dicitur enim in *Concilio Meldensi* (2) : « Placuit ut hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores; quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. » Ergo *raptus* non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed *raptus* potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo *raptus* non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quòd « raptus est illicitus coitus, » ut Isi-

in corp., et quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 6; et qu. 15, de malo, art. 3, in corp.

(1) Supple Causâ ut suprà, non in Canone ipso, sed in additamento vel appendice Gratiani, post caput prænotatum *Lex illa*. Præmittitur etiam ibi cap. *Raptus*, quod argum. I ex Isidoro notatum est, et ex eodem sic ibidem refertur.

(2) Ex quo etiam in *Decretis* refertur, Causâ XXXVI, ut suprà, qu. 2, cap. *Placuit*; etsi non occurrere in aliquo Meldensi satis appendix insinuat, sicut reipsâ non occurrit. Ex Concilio Aquisgranensi, can. III, refert Ivo, part. VIII, cap. 171, sed nec in ullo Concilio Aquisgranensi tale aliquid modò extat; habetur autem lib. VII *Capitularium Caroliorum*, cap. 295.

dorus dicit (ubi suprà). Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo *raptus* est species luxuriæ.

(CONCLUSIO. — Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro conjuncta; quandoque autem ab eo separata.)

Respondeo dicendum, quòd *raptus*, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque verò stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quàm patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini; putà, cùm ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam *violentia* et *raptus* alio modo. Quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, et violenter corrumpitur. Quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis; sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptûs. Invenitur autem raptus sine stupro : putà, si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit : « Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur. » Stuprum verò sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *raptus* plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ; et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati, et tunc de voluntate parentum licitè possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur : tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem. Nec

:amen *raptus* dirimit matrimonium jam contractum, etsi ıpediat contrahendum. Quod autem d citur in prædicto Con-:ilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abro-;atum. Unde Hieronymus contrarium dicit : « Tria, *inquit*, egitima conjugia in Scripturis leguntur : Primum est, virgo :asta in virginitate viro data legitimè : Secundum est, virgo in :ivitate deprehensa à viro et illi per vim copulata ; si voluerit ıater ejus dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et labit pretium pudicitiæ ejus : Tertium autem est quando au-ertur ei et traditur alteri de voluntate patris. » Vel potest in-elligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ; et maximè per verba le præsenti.

Ad quartum dicendum, quòd sponsus ex ipsa desponsatione ıabet aliquod jus in sua sponsa : et ideo quamvis peccet vio-entiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptûs. Unde ielasius Papa dicit : « Lex illa præteritorum principum ibi aptum dixit esse commissum, ubi puella de cujus ante nup-iis nihil actum fuerat, videbatur abducta. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm adulterium sit determinata species luxuriæ, ab aliis distincta.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd *adulterium* on sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur nim adulterium ex eo quòd aliquis ad alteram accedit præter uam; sicut dicit quædam Glossa super *Exod.* Sed alia mulier ræter suam potest esse diversarum conditionum; scilicet vel irgo, in potestate patris existens; vel meretrix, vel cujus-umque alterius conditionis. Ergo videtur quòd *adulterium* on sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit (lib. I. *Contra Jovinia-um* (2), quòd « nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 41, art. 2, quæstiunc. 2; t qu. 15, de malo, art. 3.

(2) Ex quo refertur in *Decretis*, Causâ XXXII, qu. 2, cap.

Xistus Pythagoricus in sententiis : adulter (*inquit*), est ardentior amator in suam uxorem; » et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo *adulterium* invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo *adulterium* non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Leo Papa dicit (1), quòd « adulterium committitur, cùm vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu, cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur. » Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo *adulterium* est determinata species luxuriæ.

(CONCLUSIO. — Adulterium est determinata luxuriæ species, qua vir ad alterius uxorem vel mulier ad virum alterius accedit.

Respondeo dicendum, quòd *adulterium*, sicut ipsum nomen sonat, est « accessus ad alienum torum. » In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primò quidem, in quantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata, quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur *Ecclesiast.*, XIII « Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. » Primò enim « in lege altissimi incredibilis fuit, » in qua scilicet præcipitur, « non mœchaberis. » Secundò « in virum suum delinquit; » ex quo facit contra certitudinem prolis ejus. Tertiò « in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi; » quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum, est com-

Origo, verbis elegantiùs immutatis; ut et in Hieronymi originali textu vel potiùs in textu ipso, unde sumpsit : *Adulter est in suam uxorem amator ardentior*. Et licèt ibi *Pythagoricus* non exprimatur, intelligi nihilominus debet ut hic.

(1) Sive potiùs Augustinus, lib. *De bono conjugali*, cap. 6; cùm nihil tale in Leone occurrat.

mone in omnibus peccatis mortalibus : alia verò duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quòd *adulterium* est determinata species luxuriæ ; utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui habet uxorem, si ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari, vel ex parte sua; et sic semper est *adulterium*. quia contra fidem matrimonii agit; vel ex parte mulieris ad quam accedit; et sic quandoque est *adulterium ;* putà cùm conjugatus accedit ad uxorem alterius; quandoque autem habet rationem *stupri* vel alicujus alterius, secundùm diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra quòd species luxuriæ accipiuntur secundùm diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur; in quantum violat matrimonii fidem quam conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhonestè eo utens, licèt fidem non violet, ideo æqualiter potest *adulter* nominari; et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quòd uxor est in potestate viri, sicut in matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo, alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii ; alio modo peccatum stupri : et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus, dicetur in tertia parte, cùm de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX.

Utrùm incestus sit determinata species luxuriæ.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd *incestus* non sit species determinata luxuriæ. *Incestus* enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quòd *incestus* non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in *Decretis* dicitur, XXXVI, qu. 1, quòd « incestus est consanguinearum vel affinium abusus. » Sed affinitas differt à consanguinitate. » Ergo *incestus* non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundùm se deforme; aliàs nullo tempore licuisset. Ergo *incestus* non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quòd species luxuriæ distinguitur secundùm conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo *incestus* est determinata species luxuriæ.

(Conclusio. — Incestus, seu consanguinearum vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est, ab aliis distincta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 6) ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ut invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ, triplici ratione. Primò quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; in tantum quòd apud antiquos, ut Valerius Maximus refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem, secundùm prædicta, quòd in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria; unde de his homines verecundantur: ideo incongruum est quòd talis commixtio venerea fiat talium personarum adinvicem. Et hæc causa videtur exprimi *Levit.* XVIII, ubi dicitur: « Mater tua est, non revelabis turpitudinem ejus. » Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est adinvicem simul conversari. Unde si non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis, et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et

deo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit XV. *De Civitate Dei* (cap. 16): « Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinem vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. » Addit autem Aristoteles quartam rationem in II. *Polit.* (cap. 4), quia cùm naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quòd *incestus* est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendùm, quòd abusus conjunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomasticè abusus talium personarum vocatur *incestus*.

Ad secundum dicendum, quòd persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam. Et ideo, quia « unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Ad tertium dicendum, quòd in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundùm se indecens et repugnans naturali rationi; sicut quòd commixtio fiat inter parentes et filios quorum est per se et immediata cognatio. Nam filii naturaliter honorem debent parentibus: unde Philosophus dicit in IX. *De animalibus* (cap. 47), quòd quidam equus quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit, quasi præ horrore; eo quòd etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ verò personæ quæ non conjunguntur secundùm seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundùm consuetudinem et legem (humanam, vel divinam) quia ut dictum est (art. 2), usus venereorum quia ordinatur ad bonum commune, subjacet

legi. Et ideo sicut Augustinus dicit XV. *De Civit. Dei* (cap. 16), commixtio sororum et fratrum quantò fuit antiquior compellente necessitate, tantò postea facta est damnabilior, religione prohibente. »

ARTICULUS X.

Utrùm sacrilegium possit esse species luxuriæ.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd *sacrilegium* non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis; ut suprà dictum est (qu. 99, art. 1). Ergo *sacrilegium* non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in *Decretis*, XXXVI, *Causâ*, qu. 1, *sacrilegium* non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergò videtur quòd non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed *sacrilegium* non ponitur species gulæ, aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XV. *De Civ. Dei* (cap. 16), quòd « si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum; quantò est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? » Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi, in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo *sacrilegium* est luxuriæ species.

(Conclusio. — Sacrilegium quo divino cultui consecrata fœmina violatur, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), actus

(1) De his etiam suprà, quæst. præsenti, art. 1, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 41, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2, ad 7.

(2) Tum qu. 99, art. 1, ad 2, et art. item 2, ad 2, æquivalenter et implicitè, cùm de sacrilegio et speciebus ejus no-

unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quòd observatio castitatis, secundùm quòd ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis; ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem; ut patet per Augustinum in lib. *De virginitate* (cap. 8, ut jam suprà). Unde manifestum est quòd etiam luxuria secundùm quòd violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundùm hoc *sacrilegium* potest poni species luxuriæ (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria secundùm quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundùm seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundùm quòd ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur personâ conjunctâ sibi secundùm spiritualem cognationem, committit « sacrilegium ad modum incestûs. » Si autem abutatur virgine Deo sacrata, in quantum est sponsa Christi, est « sacrilegium per modum adulterii; in quantum verò est sub spiritualis patris curâ constituta, erit quoddam « spirituale stuprum, » et, si violentia inferatur, erit « spiritualis raptus, » qui etiam secundùm leges civiles graviùs punitur quàm alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit : « Si quis non dicam rapere sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causâ sacratissimas virgines ausus fuerit, capitalis pœnâ feriatur. »

Ad tertium dicendum, quòd sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata, est vel persona sacrata quæ concupiscitur ad concubitum : et sic pertinet ad luxuriam; vel quæ

minatim agitur; tum expressiùs 1, 2, qu. 18, art. 7, ubi generaliter de vitiis.

(1) Sic in *Decretis*, Causâ XXVII, qu. 1, cap. *Impudicas*, ex Concilio Triburiensi, cap. 6 : *Impudicas detestabilesque personas monachorum ac monacharum, quæ abjecto proposito sanctitatis illicitâ et sacrilegâ contagione se miscue-*

concupiscitur ad possidendum : et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; putà si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ; vel si gulosè cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialiùs tamen *sacrilegium* attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati; ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI.

Utrùm vitium contra naturam sit species luxuriæ.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd *vitium contra naturam* non sit species luxuriæ. Quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed *vitium contra naturam* non continetur sub malitia, sed sub bestialitate; ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6). Ergo *vitium contra naturam* non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supradictis (qu. 153, art. 2 et 3). Sed *vitium contra naturam* consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo *vitium contra naturam* non est species luxuriæ.

Sed contra est, quòd II *Cor.*, XII, connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur : « Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione, et impudicitia. » Ubi dicit Glossa, « immunditia, id est, luxuria contra naturam. »

(Conclusio. — Vitium contra naturam (cùm in eo specialis occurrat deformitatis ratio, actum venereum indecorum reddens) est determinata luxuriæ species.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 6

runt, et in abruptum conscientiæ desperatione perductæ de illicitis complexibus liberè filios procreaverunt, à monasteriorum cœtu ecclesiarumque conventibus eliminandas esse mandamus, etc.

et 9), ibi est determinata luxuriæ species, ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ : quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actûs, qui convenit humanæ speciei; quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu causâ delectationis venereæ pollutio procuretur : quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam *mollitiem* vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei : quod vocatur *bestialitas*. Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum; putà masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam; ut Apostolus dicit *ad Rom.*, I, quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quartò, si non servetur naturalis modus concumbendi; aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios menstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ; et ideo præmittitur *vitium contra naturam*.

Ad secundum dicendum, quòd bestialitas differt à malitia quæ humanæ virtuti opponitur, per quemdam excessum circa eamdem materiam; et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream; quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII.

Utrùm vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd *vitium contra naturam* non sit maximum peccatum inter species luxuriæ : Tantò enim aliquod peccatum est gravius, quantò magis contrariatur charitati. » Sed magis videntur contrariari charitati

proximi adulterium et stuprum et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quàm peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur. Ergo *peccatum contra naturam* non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directè contra Deum committitur; quia vergit in injuriam divini cultûs. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quàm *vitium contra naturam*.

3. Præterea, « tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quantò exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundùm ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas (quæ polluuntur per incestum) quàm personas extraneas, quæ interdum polluuntur per *vitium contra naturam*. Ergo incestus est gravius peccatum quàm *vitium contra naturam*.

4. Præterea, si *vitium contra naturam* est gravissimum, videtur quòd tantò sit gravius, quantò magis est contra naturam. Sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei; quia hoc videtur esse maximè secundùm naturam, ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundùm hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo *vitia contra naturam* non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Adulterii conjugiis* quòd « omnium horum vitiorum (scilicet quæ ad luxuriam pertinent) pessimum est quod contra naturam fit. »

(Conclusio. — Vitium contra naturam gravissimum et turpissimum est, inter luxuriæ species; si quidem per illud homo ipsius naturæ legem circa rei venereæ usum constitutam transgreditur.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundùm naturam. Nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundùm quòd convenit : et hoc apparet tam in speculativis quam in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis agere contra ea quæ sunt se-

cundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundùm naturam determinatum circa usum venereorum; inde est quòd in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est *incestus;* qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solùm id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quòd aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius : et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta, ad usum generationis, quàm ad solam custodiam : et ideo *adulterium* est gravius quàm *stuprum*. Et utrumque aggravatur per violentiam : propter quod, *raptus virginis* est gravius quàm *stuprum, et raptus uxoris*, quàm *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut suprà dictum est (art. 10, ad 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit in III. *Confess.*, cap. 8 : « Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt, quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur; quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cùm eadem natura cujus ille author est, libidinis perversitate polluitur. »

Ad secundum dicendum, quòd etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tantò sunt graviora quàm sacrilegii corruptela, quantò ordo naturæ humanæ inditus, est prior et stabilior quàm quilibet ordo superadditus.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei, quàm quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei, sunt graviora.

Ad quartum dicendum, quòd gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei, quam omissione debiti usûs. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitûs ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis; quia non servatur debita species. Unde super illud *Genes.*, XXXVII : « Accusavit fratres suos crimine pessimo » dicit Glossa, quòd « cum pecoribus miscebantur. » Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cùm ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quòd non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quàm si sit inordinatio secundùm aliqua alia pertinentia ad modum concubitûs.

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, et primo de continentia, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

Et 1° de continentia. 2° De clementia. 3° De modestia.

Circa primum considerandum est de continentia et incontinentia.

Circa continentiam quæruntur quatuor : 1° Utrùm continentia sit virtus. 2° Quæ sit materia ejus. 3° Quod sit ejus subjectum. 4° De comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS I.

Utrùm continentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, « Nullus utendo virtute peccat; » quia secundum Augustinum in lib. *De libero arbitrio* (1), « virtus est qua nemo malè utitur. » Sed aliquis continendo potest peccare; putà, si desideret aliquod bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solùm ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis. Dicit enim Glossa, *Galat.* V, quòd « per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet. » Ergo continentia non est virtus.

Sed contra : omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi. Dicit enim Andronicus quòd « continentia est habitus invictus à delectatione. » Ergo continentia est virtus.

(Conclusio. — Quanquam continentiæ virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est qua ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *continentiæ* dupliciter sumitur à diversis. Quidam enim « continentiam » nominant, « per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet. » Unde et Apostolus *ad Galat.*, V, continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est *virginitas*, secundaria verò *viduitas* : unde secundùm hoc eadem ratio èst de continentia, quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem (qu. 152, art. 3). Alii verò dicunt « continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt. » Et hoc modo accipit Philosophus continentiam in VII. *Ethicor.* Et hoc etiam modo accipitur *continentia* in Collationibus Patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis; in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur. Non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ.

(1) Æquivalenter et plenius lib. II, cap. 19, ubi sic ait : *Virtute nemo malè utitur, quia opus virtutis est bonus usus illorum quibus non benè uti possumus ; nemo autem benè utendo malè utitur.*

Et ideo Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, prope finem, quòd « continentia non est virtus, sed quædam mixta; » in quantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit à virtute. Largiùs tamen accipiendo nomen *virtutis* pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere *continentiam* esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quòd homo propriè est id quod est secundùm rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quòd tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus verè *continens* dicitur, qui se tenet in eo quod est secundum rationem rectam; non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ; sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ; et ideo propriè et verè *continens* est, qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis: Non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens à concupiscentiis bonis: sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quòd Glossa ibi loquitur de continentia secundùm primum modum secundùm quem *continentia* nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solùm abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minùs bonis; ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS II.

Utrùm materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactûs.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactûs. Dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 46), quòd « generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem. » Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactûs. Ergo conti-

nentia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, nomen *continentiæ* ex hoc sumitur quòd aliquis tenet se in bono rationis rectæ; sicut dictum est (art. 1). Sed quædam aliæ passiones vehementiùs abducunt hominem à ratione recta, quàm concupiscentiæ delectabilium tactûs; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit (lib. I. *De ira*, cap. 1). Ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, Tullius dicit in II. *Rethor.* (*sive De rethorica inventione*, num. 87), quòd « continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. » Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quàm delectabilium tactûs; secundùm illud I. *ad Timoth.*, ult. « Radix omnium malorum est cupiditas. » Ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

4. Præterea, delectationes tactûs non solùm sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solùm circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactûs.

5. Præterea, inter delectationes tactûs quædam sunt non humanæ, sed bestiales; tam in cibis (utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum), quàm etiam in venereis; putà in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia: ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6, ut sup.). Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 4, sive 6), quòd « continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia. » Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactûs, ut supra habitum est (qui 141, art. 4). Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

(Conclusio. — Continentia et incontinentia circà delectationes tactûs ut circa propriam materiam versantur.)

Respondeo dicendum quòd nomen *continentiæ* refrænationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo propriè *continentia* dicitur

circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum; in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem à prosequendo. Non autem propriè est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam; sicut timor, et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est (1). Est autem considerandum quòd naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tantò vehementiùs impellunt ad aliquid prosequendum, quantò magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipuè inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria; vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei; quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut nomen *temperantiæ* potest communiter accipi in quacumque materia, propriè tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrænari; ita etiam *continentia* propriè dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere; scilicet in concupiscentiis delectationum tactûs. Communiter autem et secundùm quid potest dici in quacumque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine *continentiæ*.

Ad secundum dicendum, quòd circa timorem non propriè laudatur continentia; sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid persequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem (prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum), quàm inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid *continens iræ*, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi exteriora bona, (sicut honores, divitiæ, et hujusmodi) ut Philosophus dicit in VII.

(1) Colligitur ex quæst. 123, art. 3, sed expressiùs 4. Appendix autem immediatè sequens colligitur ex quæst. 26, art. 3, 7 et 8, ubi amorem naturalem per gratuitum et supernaturalem probat perfici S. Thomas; ita ut suo modo magis per charitatem amandi sint, ad quos amandos ex naturæ propensione inclinamur.

Ethic., videntur quidem secundùm se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos *continentes* vel *incontinentes*, sed secundùm quid; apponendo quòd sint « continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. » Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine *continentiæ*, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundùm quid; vel accipit *cupiditatem* strictè pro concupiscentia delectabilium tactùs.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes venereorum sunt vehementiores quàm delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus *continentiam* et *incontinentiam* dicere, quàm circa cibos; licèt secundùm Philosophum circa utrumque possit dici (1).

Ad quintum dicendum, quòd continentia est bonum rationis humanæ. Et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd si aliquis tenens puerum, concupiscat eum vel comedere vel ad venereorum inconvenientem delectationem, et non sequatur concupiscentiam, non dicetur simpliciter *continens*, sed secundùm quid.

ARTICULUS III.

Utrùm subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est (art. 2), sunt concupiscentiæ delectabilium tactùs quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, « opposita sunt circa idem » (ex cap. *De oppositis*). Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus pas-

(1) Imò et Hieronymus, loco jam *ad Galat.* annotato : *Continentiam* (inquit (*non solùm in castitate debemus accipere, sed etiam in cibo et potu.* Sed et generatiùs Augustinus, ut suprà in Serm. CCXLVIII *De temperant.*, continentiam *in cultu quoque ac ornatu et in moribus constituit.*

siones superant rationem. Dicit enim Andronicus quòd « incontinentia est malitia concupiscibilis (1), secundùm quam eligit pravas delectationes prohibente rationali. » Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva; quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem, et irascibilem. Sed continentia non est in ratione; quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam in voluntate; quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili; quia non est propriè circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. 2, ad 2). Ergo relinquitur quòd sit in concupiscibili.

Sed contra : Omnis virtus in aliqua potentia existens, aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis : habet enim continens concupiscentias pravas; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

(Conclusio. — Continentiæ virtus non in concupiscibili sed in voluntate sedem habet.)

Respondeo dicendum, quòd omnis virtus in aliquo subjecto existens, facit illud differre à dispositione quam habet dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens; quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes : unde manifestum est quòd continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. Similiter etiam, ratio eodem modo se habet in utroque; quia tam continens quàm incontinens habet rationem rectam; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione : quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen non eligit sequi eas, propter rationem : incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quòd continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ

(1) In genitivo, supple *malitia* illius potentiæ quæ concupiscibilis appellatur. Pro malitia quoque quam ex græco κακία vetus Interpres reddit, *vitium* reddi præstat, sicut et

cujus actus est electio : et hæc est voluntas, ut supra dictum est (1, 2, qu. 13, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactûs; non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quòd sit in alia vi; quia resistentia est alterius a alterum.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas media est inter rationem et concupiscibilem; et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur à ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi, sicut primo moventi; et incontinentia, concupiscibili; quamvis utrumque immediatè pertineat ad voluntatem, sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV.

Utrùm continentia sit melior quàm temperantia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd continentia sit melior quàm temperantia. Dicitur enim *Eccles.*, XXVI : « Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ. » Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea, quantò aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium. Dicitur enim II. *ad Timoth.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit. » Magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quàm temperatus qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quàm vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate; temperantia autem

Græci (qualis hic Andronicus fuit), per ipsummet σωφρο- nomen intelligunt.

in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

Sed contra est, quòd Tullius et Andronicus ponunt *continentiam* adjunctam temperantiæ, sicut principali virtuti (1).

(Conclusio. — Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantiâ. Ut verò pravas concupiscentias secundùm rationem moderatur, potior eâ est virtus temperantiæ, cui ut principali adjungitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 1), nomen *continentiæ* dupliciter accipitur. Uno modo secundùm quòd importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis : et sic sumendo nomen *continentiæ*, continentia est potior temperantiâ simpliciter dictâ; ut patet ex his quæ supra dicta sunt (qu. 152, art. 5), de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam (2). Alio modo potest accipi nomen *continentiæ*, secundùm quòd importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas quæ sunt in homine vehementes : et secundùm hoc, temperantia est multò potior quàm continentia : quia bonum virtutis laudabile est ex eo quòd est secundùm rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus (in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi à ratione edomitus), quàm in eo qui est continens; in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritas illa potest du-

(1) Tullius quidem, lib. II *De invent. rhetor.*, num. 38, ubi ait : *Temperantia est rationis in libidinem atque alios non rectos impetus, animi firma et moderata dominatio. Ejus partes sunt continentia, etc.* Sed Andronicus ad manum non est.

(2) Hoc enim sensu Augustinus, lib. *De bono conjugali*, cap. 6 : *Melior est ab omni concubitu continentia quàm vel ipse matrimonialis concubitus, qui fit causâ gignendi;* et cap. 19 : *Bono nuptiarum procul dubio bonum continentiæ præferendum est;* et 25 : *Qui pari consensu continentiam Deo voverunt, sciant sibi mercedis amplius deberi quàm conjugalis castitas poscit.*

pliciter intelligi. Uno modo secundùm quòd accipitur *continentia* prout abstinet ab omnibus venereis : et hoc modo dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna animæ continentis, » in genere castitatis; quia nec etiam fœcunditas carnis quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali vel viduali, ut suprà dictum est (qu. 152, art. 5). Alio modo potest intelligi secundùm quòd nomen *continentiæ* sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis : et sic dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna animæ continentis; » quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo concupiscentiæ seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes, magis paratas quàm alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum, magnitudo verò auget : quandoque verò debilitas vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili; putà ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato : Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum, ratione suæ causæ; magnitudo verò minuit.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas propinquior est rationi quàm vis concupiscibilis. Unde bonum rationis ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quòd pertingit non solùm usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem (quod accidit in eo qui est temperatus) quàm si pertingat solùm ad voluntatem; ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de incontinentia.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm incontinentia pertineat ad animum vel ad corpus. 2° Utrùm incontinentia sit peccatum. 3° De comparatione incontinentiæ ad temperantiam. 4° Quis sit turpior; utrùm incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non ex parte animæ sed ex parte corporis est. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6), quòd « mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes. » Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philosophus in VII. *Ethic.* (cap. 7, sive 8), quòd « maximè acuti (id est, cholerici) et melancholici secundùm effrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. » Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quàm ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quòd « caro concupiscens adversùs spiritum (1) » superat ipsum : Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

(1) Ut *ad Galat.*, V, vers. 17, Apostolus loquitur, subdens quoque per oppositum quòd *spiritus adversùs carnem.* Absit autem ut semper caro concupiscens ita spiritum vincat.

Sed contra est, quòd homo differt à bestiis, principaliter secundùm animam. Differt autem secundùm rationem continentiæ, et incontinentiæ : bestias enim non dicimus, « neque continentes neque incontinentes; » ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ.

(CONCLUSIO. — Incontinentia ad animam per se spectat : Ad corpus verò non ut ad veram causam, sed tantùm ut ad aliquam occasionem, referri potest.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ. Ex dispositione enim corporis, potest contingere quòd insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici (1). Sed hujusmodi passiones quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola; eo quòd durante usu rationis semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones adeo insurgant quòd totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt; non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ; quia non salvatur in eis judicium rationis quod continens servat, et incontinens deserit : et sic relinquitur quòd per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem sit duobus modis; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur; quæ quidem vocatur *irrefrænata incontinentia*, vel *prævolatio* (2). Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt;

(1) Sic vocati, ut suo loco notatum est, quia partibus constat quibus ut instrumentis ad varias utitur functiones, cùm sit ὄργανον idem quod *instrumentum*, etc.

(2) Ex græco προπέτεια, quod *prævolationem* significat si vocabuli derivatio attendatur, ut et vetus Interpres vertit, et inde sumpsit S. Thomas. *Temeritatem* verò ad voluptates nimis præcipitanter festinantem, nec expectantem donec ab illis urgeatur, si vocabuli usum spectes quod à modernis passim interpretibus *temeritas* redditur, ut cap. 7 græco-lat. videre est, vel in antiquis 5, sicut suprà.

eo quòd debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit : unde et hæc incontinentia vocatur *debilitas*. Et sic patet quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima humana est corporis forma; et habet quasdam vires corporeis organis utentes; quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus et voluntatis; in quantum scilicet intellectus à sensu accipit, et voluntas impellitur à passione appetitus sensitivi. Et secundùm hoc, quia fœmina secundùm corpus habet quamdam debilem complexionem, fit, ut in pluribus quòd etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; et si rarò in aliquibus aliter accidat, secundùm illud *Proverb.*, ult. « Mulierem fortem quis inveniet? » Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quòd Philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus judicium rationis firmum; quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quòd mulieres non dicimus *continentes*, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem; sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum, quòd ex impetu passionis contingit quòd aliquis statim passionem sequatur ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet, vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur. Sicut è contrario contingit quòd aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quòd debiliter inhæret propter mollitiem complexionis; ut de mulieribus dictum est: quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut in mulieribus. Hæc autem accidunt in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio; non autem causa sufficiens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS II.

Utrùm incontinentia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd incontinentia non sit peccatum. Quia ut Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* (lib. III. cap. 18), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundùm illud *Sap.*, VIII : « Scio quòd non possum esse continens, nisi Deus det. » Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, « omne peccatum in ratione videtur consistere. » Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat ex eo quòd Deum vehementer amat. » Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens. Dicit enim Dionysius IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd Paulus « per incontinentiam divini amoris, dixit (*ad Galat.*, II), Vivo ego, jam non ego. » Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed contra est, quòd connumeratur aliis peccatis, II. *ad Timoth.*, III, ubi dicitur; « criminatores, incontinentes, immites, » etc. Ergo incontinentia est peccatum.

(Conclusio. — Incontinentiam circa delectationum tactûs concupiscentias, vitiosa est : similiter et quæ circa honores et divitias. Quæ verò circa concupiscentias rerum est quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.)

Respondeo dicendum, quòd *incontinentia* potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, propriè et simpliciter : et sic *incontinentia* attenditur circa concupiscentias delectationum tactûs, sicut et temperantia, ut supra dictum est (qu. 155, art. 2), de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione : uno modo, ex eo quòd se immergit quibusdam turpibus delectationibus : et ideo Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, seu 8), quòd « incontinentia vituperatur non solùm sicut peccatum (quod scilicet est per recessum à ratione) sed sicut malitia quædam; » in quantum pravas

concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid; propriè quidem, in quantum homo recedit ab eo quod est secundùm rationem, sed non simpliciter; putà cùm aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum, et aliorum hujusmodi; quæ secundùm se videntur bona; circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundùm quid; sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum non ex eo quòd aliquis ingerat se prâvis concupiscentiis; sed ex eo quòd non servat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non propriè, sed secundum similitudinem; putà circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis malè uti; putà circa concupiscentias virtutum: circa quas dici potest aliquis esse incontinens, per similitudinem; quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundùm rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio; secundùm illud *Joan.*, XV: « Sine me nihil potestis facere. » Unde per hoc quòd homo indiget divino auxilio ad hoc quòd sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 5, seu 8), « quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. »

Ad secundum dicendum, quòd in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis; non quidem ex necessitate (quod auferret rationem peccati) sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dictâ, et non propriè.

ARTICULUS III.

Utrùm incontinens plus peccet quàm intemperatus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd incontinens plus peccet quàm intemperatus. Tantò enim aliquis videtur graviùs peccare, quantò magis contra conscientiam agit; secundùm illud *Luc.*, XII : « Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis, » etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quàm intemperatus; quia ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 3, seu 8), « incontinens sciens quàm prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem judicat ea quæ concupiscit esse bona. » Ergo incontinens gravius peccat quàm intemperatus.

2. Prætérea, quantò aliquod peccatum gravius est, tantò videtur esse minùs sanabile : unde et peccata in Spiritum sanctum quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibila. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius, quàm peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correptionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se malè agere, et nihilominus malè agit; intemperato autem videtur quòd bene agat; et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quòd incontinens gravius peccet quàm intemperatus.

3. Præterea, « quantò aliquis ex majori libidine peccat, tantò graviùs peccat. Sed incontinens peccat ex majori libidine quàm intemperatus; quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias (1) quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quàm intemperatus.

Sed contra est, quòd impœnitentia aggravat omne peccatum : unde Augustinus in lib. *De verbis Domini*, dicit quòd impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed sicut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8), « intemperatus non est pœnitivus; immanet enim electioni; incontinens autem

(1) Ut jam suprà ex Cassiano et Philosopho notatum est.

omnis est pœnitivus. » Ergo intemperatus graviùs peccat quàm incontinens.

(Conclusio. — Intemperatus multò deteriùs peccat quàm incontinens; cùm ex habitu ille, hic verò ex passione peccet.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum secundùm Augustinum (lib. *De duabus animabus*, cap. 10 et 11), præcipuè in voluntate consistit : « Voluntas enim est qua peccatur, et vivitur. « Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccatum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccatum ex propria electione quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione : et quia « passio citò transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis (1), » inde est quòd incontinens statim pœnitet transeunte passione; quod non accidit de intemperato, quinimo gaudet se peccasse, eo quòd operatio peccati est sibi facta connaturalis secundùm habitum. Unde de his dicitur *Proverb.*, II, quòd « lætantur cùm malefecerint, et exultant in rebus pessimis. » Unde patet quòd intemperatus est multò pejor quàm incontinens; ut etiam Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7, seu 8).

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia intellectùs quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, et causat eam; et sic quantò est major ignorantia, tantò magis peccatum diminuit vel totaliter excusat; in quantum causat *involuntarium* Alio modo è converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus : et talis ignorantia quantò est major, tantò peccatum est gravius; quia ostenditur inclinatio appetitus esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quàm intemperati provenit ex eo quòd appetitus est in aliquid inclinatus; sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quàm in incontinente. Et uno quidem

(1) Ex Philosophi Categoriis, cap. *De qualitate*, ubi habitum à dispositione sic distinguit quod hæc facilè sit mobilis (εὐκίνητος); ut et ibidem de passione dicit quòd sit citò transiens, etc.

modò quantum ad durationem : quia in incontinente durat illa ignorantia solùm passione durante; sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assiduè, propter permanentiam habitûs : unde assimilatur phthisi, vel cuicumque morbo continuo; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8). Alio autem modo est major ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile; prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum : sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem; in quantum scilicet judicat hoc esse bonum ut irrefrænatè concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8), quòd « incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium (1); » scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quòd ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio; sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correptionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere; ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (qu. 142, art. 2). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus : sed difficilior est ejus sanatio propter duo : quorum primum est ex parte rationis; quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis; quæ se habet sicut principium in demonstrativis. Difficiliùs autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium; et similiter in operativis, ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitûs, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ faciliùs reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quòd libido voluntatis quæ augèt peccatum, major est in intemperato quàm in incontinente, ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiæ appetitûs sensitivi, quandoque major est in incontinente; quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam

(1). Vel sic ex græca phrasi σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχὴ. *Salvatur enim quod optimum est, puta principium.*

ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7, seu 8), quòd « magis intemperatum vituperamus; quia non concupiscens, vel quiete (id est, remissè) concupiscens, persequitur delectationes : Quid enim faceret si adesset concupiscentia juvenilis (1)? »

ARTICULUS IV.

Utrùm incontinens iræ sit pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd incontinens iræ sit pejor quàm incontinens concupiscentiæ. Quantò enim difficilius est resistere passioni, tantò incontinentia videtur esse levior. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* : « Non enim si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. » Sed sicut Heraclitus dixit, « difficilius est pugnare contra concupiscentiam quàm contra iram. » Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ; quàm incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato; sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ : « Iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens; » ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* (cap. 6, vel 7). Ergo incontinens iræ est pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, « tantò aliquod peccatum est gravius, quantò est periculosius. » Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior; quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium quod est gravius peccatum quàm adulterium, ad

(1) Sive sic tantùm, *quid faceret in passione existens* (ἐν πάθει ὤν).

(2) De his etiam infrà, qu. 158, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2; ut qu. 25, de verit., art. 2; et in VII. *Ethic.*, lect. 6, in princip.

quod perducit incontinentia concupiscentiæ. Ergo incontinentia iræ est gravior quàm incontinentia concupiscentiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8, ut suprà), quòd « minùs turpis est incontinentia iræ quàm incontinentia concupiscentiæ. »

(Conclusio. — Quanquam secundùm passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quàm iræ, quantum tamen ad malum sequens gravior est iræ incontinentia quàm concupiscentiæ.)

Respondeo dicendum quòd peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur : et sic « incontinentia concupiscentiæ turpior est quàm incontinentia iræ ; » quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quàm motus iræ. Et hoc propter quatuor quæ Philosophus tangit in VII. *Ethic.* (ut suprà). Primò quidem qui amotus iræ participat aliqualiter rationem (in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam) quod aliqualiter ratio dictat; sed non perfectè, quia non intendit debitum modum vindictæ. Sed motus concupiscentiæ totaliter est secundùm sensum, et nullo modo secundùm rationem. Secundò, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motûs choleræ, quæ tendit ad iram : unde magis est in promptu quòd ille qui est secundùm complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quòd ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentiùs ex iracundis nascuntur iracundi, quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis veniâ dignum. Tertiò, quia ira quærit manifestè operari; sed concupiscentia quærit latebras et dolosè subintrat. Quartò, quia concupiscens delectabiliter operatur ; sed iratus quasi quadam tristitiâ præcedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ, quantum ad malum in quod quis incidit à ratione discedens : et sic incontinentia iræ est ut plurimùm gravior; quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficilius est assiduè pugnare contra delectationem quàm contra iram; quia concupis-

centia est magis continua. Sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundùm judicium rationis : Et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur.

QUÆSTIO CLVII.

De clementia et mansuetudine, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de clementia et mansuetudine; et vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor. 1° Utrùm clementia et mansuetudo sint idem. 2° Utrùm utraque earum sit virtus. 3° Utrùm utraque earum sit pars temperantiæ. 4° De comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrùm clementia et mansuetudo sint penitus idem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum; ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 11, vel 13). Ira autem « est appetitus vindictæ (1) : » Cùm ergo clementia sit « lenitas superioris adversùs inferiorem in constituendis pœnis, » ut Seneca dicit in II. de clementia (cap. 3), per

(1) Sicut eam à Philosopho definiri et à Tullio, 1, 2, notatum est, cùm ex professo qu. 46, art. 2, ageretur de ira, et ex ipso etiam Augustino hanc definitionem veteribus attribuente recensitum.

pœnas autem fiat vindicta, videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit in II *Rhetor.* (*De rhet. invent.*, num. 38), quòd « clementia est virtus per quam animus temerè concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur; » et sic quòd clementia sit moderativa odii. Sed odium, videtur ut Augustinus dicit (in *Regula*) causatur ira (1); circa quam est mansuetudo et clementia. Ergo videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementia; scilicet crudelitas. Ergo videtur quòd mansuetudo et clementia sint penitus idem.

Sed contra est, quòd secundùm prædictam diffinitionem Senecæ, « clementia est lenitas superioris adversùs inferiorem. » Mansuetudo autem non solùm est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

(Conclusio. — Quanquam mansuetudo, ut ira moderativa, in eumdem concurrat effectum cum clementia, diversa tamen ab ea est; quòd clementia moderativa sit exterioris punitionis; mansuetudo verò interioris passionis.)

Respondeo dicendum quòd sicut in II. *Ethic.* (cap. 2, vel 3), licitur, virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta : et ideo virtutes quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones; licèt specie differant. Sicut ad justitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniæ; quæ moderatur per liberalitatem : et ideo liberalitas concurrit cum justitia in effectu qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quòd graviorem inferat

(1) Æquivalenter et implicitè tantùm, cùm sic ait : *Lites aut nullas habeatis, aut quàm celerrimè finiatis, ne ira crescat in odium*, ut Epist. CIX videre est.

pœnam : ad clementiam autem pertinet directè quòd sit diminutiva pœnarum : quod quidem impediri posset per excessum iræ : et ideo mansuetudo, in quantum refrænat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, in quantum clementia est moderativa exterioris punitionis ; mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ.

Ad primum ergo dicendum, quòd mansuetudo proprié respicit ipsum vindictæ appetitum. Sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exteriùs adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendùm, quòd affectus hominis inclinatur ad minoritatem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quòd aliquis amat aliquem, provenit quòd non placet ei per se pœna ejus, sed solùm in ordine ad aliud, putà ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quòd aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam) et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quòd « animus concitatus in odium (scilicet ad graviùs puniendum) per clementiam retinetur (1) ; » ne scilicet acriorem pœnam inferat; non quòd clementia sit directè odii moderativa, sed pœnæ.

Ad tertium dicendum, quòd mansuetudini quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ. Sed crudelitas importat excessum in puniendo : unde dicit Seneca in II. de clementia, quòd « crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. » Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici *sævi*, vel *feri* ; quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

(1) Scilicet *comitate* (hoc est benignitate), quæ blanditiem quamdam exteriorem significat ; unde Ovidianum illud : *Majestas comis ubique tua est.*

ARTICULUS II.

Utrùm tam clementia quàm mansuetudo sit virtus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per *superfluum* et *diminutivum*. Sed tam clementia quàm mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur *Math.*, V, inter beatitudines; et inter fructus *ad Galat.*, V. Sed virtutes differunt et à beatitudinibus, et à fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed contra est, quod dicit Seneca in II. *De clementia* (cap. 5). « Clementiam et mansuetudinem omnes boni præstabunt. » Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros. Nam « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » ut dicitur II. *Ethic.* (cap. 5, sive 6). Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

(Conclusio. — Tam clementia quàm mansuetudo virtutes sunt, per quas secundùm rectam rationem moderamur affectum iræ.)

Respondeo dicendum, quòd ratio virtutis moralis consistit in hoc quòd appetitus rationi subdatur; ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* (cap. ult). Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine. Nam clementia in diminuendo pœnas aspicit ad rationem; ut Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 5). Similiter etiam mansuetudo secundùm rationem rectam moderatur iras; ut dicitur in IV. *Ethic.* (cap. 11, sive 13).

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 2, ad 4.

Unde manifestum est quòd tam clementia quàm mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd mànsuetudo non directè opponitur severitati. Nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundùm hoc videretur magis opponi clementiæ quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur; ut dictum est : non tamen opponitur, eo quòd utrumque est secundùm rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum in IV. *Ethic.* (cap. 11, sive 13), habitus qui medium tenet in ira, est innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ quæ significatur nomine mansuetudinis; eo quòd virtus propinquior est diminutioni quàm superabundantiæ, propter hoc quòd naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum quàm ab hoc deficere; quia « vix alicui nimis parvæ videntur injuria sibi illata, » ut dicit Sallustius (*De conjuratione Catilinæ in orat. Cæsaris*). Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundùm rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundùm legem communem, quam respicit justitia legalis. Sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca in II. *De clementia* (prope finem) : « Clementia hoc primum præstat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet. » Venia verò debitæ pœnæ remissio est. Ex quo patet quòd clementia comparatur ad severitatem, sicut epiikia ad justitiam legalem; cujus est pars severitas, quantum ad inflictionem pœnarum secundùm legem. Differt tamen clementia ab epiikia, ut infra dicitur (art. 3, ad 1).

Ad tertium dicendum, quòd beatitudines sunt actus virtutum. Fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et *virtutem* et *beatitudinem*, et *fructum*.

ARTICULUS III.

Utrùm prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum; ut dictum est (art. 1 et 2). Hoc autem Philosophus in V. *Ethic.* (cap. 14, sive 16) attribuit epiikiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est (qu. 120, art. 2). Ergo videtur quòd clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 4), « Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare. » Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cùm ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quòd clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ, magis quàm temperantiæ.

Sed contra est, quod Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 3), quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. « Tullius etiam (ubi supra) ponit clementiam « partem temperantiæ. »

(Conclusio. — Clementia et mansuetudo, cùm in quodam concupiscentiarum moderamine consistunt, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes, adjunguntur.)

Respondeo dicendum, quòd partes assignantur virtutibus principalibus secundùm quòd imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis; unde et nomen accipit. Sicut modus et nomen *justitiæ* in quadam æqualitate consistit; *fortitudinis* autem, in animi quadam firmitate; *temperantiæ* autem in quadam refrænatione; in quantum scilicet refrænat concupiscentias vehementissimas delectationum tactûs: clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrænatione consistunt; quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo verò est mitigativa iræ; ut ex dictis patet (art. 1 et 2). Et

ideo tam clementia quàm mansuetudo adjungitur temperantiæ sicut virtuti principali : et secundùm hoc ponuntur *partes temperantiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. Quorum unum est, quòd diminutio pœnarum fiat secundùm intentionem legislatoris, licèt non secundùm verba legis : et secundùm hoc pertinet ad epiikiam. Aliud autem est, quædam moderatio effectûs, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum : Et hoc propriè pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit (ubi suprà) quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectûs, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca, quòd « clementia est quædam lenitas animi. » Nam è converso austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quòd adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundùm modum virtutis (qui est quasi quædam forma ejus) quàm secundùm materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est; licèt non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quòd corpus recedit à debita complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundùm animam accipitur per hoc quòd anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundùm rationem, ut putà cùm aliquis usum rationis amittit; et quantum ad vim appetitivam, putà cùm aliquis amittit affectum humanum ; secundùm quem « homo est naturaliter omni homini amicus, » ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 1). Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quòd aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania; quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV.

Utrùm clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipuè consistit in hoc quòd ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim *Jacob.*, I : « In mansuetudine suscipite insitum verbum ; » et *Eccles.*, V : « Este mansuetus ad audiendum verbum Dei. » Et Dionysius dicit in epistola *ad Demophilum* (Epist. 8) : « Moysen, propter multam mansuetudinem, Dei apparitione dignum habitum. » Ergò mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tantò virtus aliqua videtur esse potior, quantò magis acceptatur à Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo. Dicitur enim *Eccles.*, I, quòd « beneplacitum est Deo fides et mansuetudo. » Unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, *Matth.*, XI : « Discite à me quia mitis sum et humilis corde. » Et Hilarius dicit (can. IV. in *Matth.*) quòd « per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. » Est etiam hominibus acceptissima : unde dicitur *Eccles.*, III : « Fili, in mansuetudine perfice opera tua ; et super hominum gloriam diligeris. » Propter quod et *Proverb.*, XX, dicitur quòd « clementia thronus regius roboratur. » Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes (1).

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (ut jam suprà) quòd « mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum. » Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem ; quæ videtur esse potissima virtutum ; quia super illud I. *ad*

(1) Præter illud quod Basilius ait ubi suprà in *Psalm.* XXXIII : *Maxima omnium virtutum mansuetudo ; eaque in beatitudinum numerum relata est.* Et Chrysostomus, quòd nulla virtus ita conformem Deo facit, etc.

Timoth., IV : « Pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii quòd « summa religionis christianæ in pietate consistit. » Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed contra est, quòd non ponuntur inter virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

(CONCLUSIO. — Non nisi secundùm quid (dispositivè videlicet) clementia et mansuetudo potissimæ virtutes sunt.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundùm quid, et in aliquo genere. Non autem est possibile quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter : quia laus earum attenditur in hoc quòd retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectus autem est consequi bonum quàm carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum (sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia et justitia) sunt simpliciter majores virtutes quàm clementia et mansuetudo. Sed secundùm quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maximè impedit animum hominis ne liberè judicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui : unde dicitur *Eccles.*, X : « Fili in mansuetudine serva animam tuam. » Quamvis concupiscentiæ delectationum tactûs sint turpiores, et magis continuè infestent : propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (qu. 141, art. 3, ad 2). Clementia verò in hoc quòd diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum; per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc dupliciter : Primò quidem faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quòd homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in II. *De doctrina Christ.*, quòd « mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ,

si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos meliùs sapere veriùsque percipere possemus. »

Ad secundum dicendum, quòd mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum secundùm quòd concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum; scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quòd misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum : differunt tamen quantum ad motivum. Nam *pietas* removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem; putà ad Deum vel parentem : *misericordia* verò removet mala proximorum ex hoc quòd in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est (qu. 30, art. 2), quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et contristari : *mansuetudo* autem hoc facit, in quantum removet iram incitantem ad vindictam : *clementia* verò hoc facit ex animi lenitate, in quantum judicat æquum esse ut aliquis non ampliùs puniatur.

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis. Et primò, de iracundia quæ opponitur mansuetudini. Secundò de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo. 1° Utrùm irasci possit esse aliquando licitum. 2° Utrùm ira sit peccatum. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm sit gravissimum peccatorum. 5° De speciebus iræ. 6° Utrùm ira sit vitium capitale. 7° Quæ sint filiæ ejus. 8° Utrùm habeat vitium oppositum.

ARTICULUS I.

Utrùm irasci sit licitum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd irasci non possit esse licitum. Hieronymus enim exponens illud *Matth.*, V. « Qui irascitur fratri suo, » etc. dicit : « In quibusdam codicibus additur, *sive causa :* Cæterum in veris definita sententia est; et ira penitus tollitur. » Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundùm Dionysium, IV. cap. *De div. Nom.*, « malum animæ est sine ratione esse. » Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim philosophus in VII. *Ethic.*, quòd « ira non perfectè audit rationem. » Et Gregorius in V. *Moral.* (cap. 30), quòd « cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. » Et Cassianus dicit in lib. *De institutis cœnobiorum* (lib. VIII. cap. 6). « Quilibet ex causa iracundiæ motus effervens, excæcat oculum cordis. » Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, « ira est appetitus vindictæ, » ut Glossa dicit super *Levit.*, XVI : « Non oderis fratrem tuum in corde tuo. » Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo reservandum; secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Mea est ultio. » Ergo videtur quòd irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos à divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos à divina similitudine; quia « Deus cum tranquillitate judicat, » ut habetur *Sap.*, XII. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit *super Matth.* (sive author operis imperfecti homil. XI) : « Qui sine causa irascitur, reus erit. Qui verò cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. » Ergo irasci non est semper malum.

(1) De his etiam infrà, III. part., qu. 15, art. 9; et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 12, de malo, art. 1; et *ad Ephes.*, IV, lec. 8, col. 2; et *Job*, XVII, col. 2.

(CONCLUSIO. — Secundùm rectam rationem irasci laudabile est.)

Respondeo dicendum, quòd ira propriè loquendo, est passio quædam appetitûs sensitivi, à qua *vis irascibilis* denominatur, ut supra habitum est, cùm de passionibus ageretur (1). Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quòd dupliciter potest in se malum inveniri. Uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundùm objectum passionis; sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum. Est enim tristitia de bono aliorum; quod secundùm se rationi repugnat : et ideo *invidia* mox nominata, sonat aliquid mali; ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ : potest enim vindicta et bene et malè appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundùm quantitatem ipsius; id est, secundùm superabundantiam vel defectum ipsius : et sic potest malum in ira inveniri; quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundùm rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quòd Stoïci iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes : et secundùm hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est (1, 2, qu. 24, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et sic accepit iram Hieronymus. Loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum ejus intendens. Sed secundùm Peripatetices quorum sententiam magis approbat Augustinus in IX. *De Civit. Dei* (cap. 4), ira et aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitûs sensitivi, sive sint moderatæ secundùm rationem, sive non : et secundùm hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quòd ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter : Et sic trahit rationem à sua rectitudine; unde habet rationem malî. Alio modo, consequenter; prout scilicet appetitus sensitivus mo-

(1) Nempe 1, 2, qu. 23, art. 1, quantum ad passiones irascibilis in communi; et qu. 46, art. 1, quantum ad iram, specialim quòd sit passio appetitûs sensitivi.

vetur contra vitia secundùm ordinem rationis : et hæc ira est bona, quæ dicitur *ira per zelum*. Unde Gregorius dicit in V. *Moral.* (cap. 30, sive 33) : « Curandum summopere est, ne ira quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur; ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat. » Hæc autem ira, et si in ipsa executione actûs judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit quòd « ira per zelum turbat rationis oculum; sed per iram vitium excæcat. » Non est autem contra rationem virtutis, ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est à ratione deliberatum; quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quòd appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem, et bonum justitiæ conservandum, laudabile est : et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, in quantum movetur à ratione. Et dum vindicta secundùm ordinem judicii fit, à Deo fit; cujus minister est potestas puniens, ut dicitur *Rom.*, XIII.

Ad quartum dicendum, quòd Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni. Sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus sicut in nobis; cujus metus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit in *Moral.* (ut supra) quòd « tunc robustiùs ira contra vitia erigitur, cùm subdita rationi famulatur. »

ARTICULUS II.

Utrùm ira sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ira non sit peccatum : Peccando enim demeremur. Sed « passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur; » ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est (1, 2, qu. 46, art. 1), cùm de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bo-

num commutabile (1). Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit (lib. III. *De libero arbit.*, cap. 19). Sed iram homo vitare non potest; quia super illud *Psalm.* IV. « Irascimini et nolite peccare, » dicit Glossa (Cassiodori) quòd « motus iræ non est in potestate nostra. » Philosophus etiam dicit in VII. *Ethic.* (cap. 6, vel 7), quòd « iratus cum tristitia operatur. » Tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, « peccatum est contra naturam, » ut Damascenus dicit in II. lib. (cap. 4 et 30). Sed irasci non est contra naturam hominis; cùm sit actus naturali potentiæ, quæ est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit in quadam epistola (2) quòd « irasci est hominis. » Ergo irasci non est peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, IV : « Omnis indignatio et ira tollatur à vobis. »

(CONCLUSIO. — Ira peccatum est, si modum rationis excedat.)

Respondeo dicendum, quòd *ira*, sicut dictum est (3), propriè nominat quamdam passionem. Passio autem appetitûs sensitivi in tantum est bona, in quantum ratione regulatur : si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primò quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta : unde si aliquis

(1) Ut colligitur ex Augustino, lib. I. *De libero arbit.*, cap. 16, ubi ait quod *omnia peccata hoc uno genere continentur, cùm quisque avertitur à divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur.* Et ex lib. II, cap. 19, ubi ait : *Malum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona, etc.*

(2) Epist. scilicet IX, de servanda viduitate, *ad Salvinam*, non ut ineptè priùs *ad Sabinam*. Per antithesim autem addit : *Iram non perficere, Christiani*, ut post medium videre est.

(3) Tum art. 1 hujus ipsius quæstionis; tum expressiùs et pleniùs 1, 2, qu. 46, art. etiam 1, ubi hoc ex professo discussum.

appetat quòd secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus; et vocatur *ira per zelum*. Si autem aliquis appetat quòd fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; putà si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quàm meruit, vel etiam non secundùm legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus; et nominatur *ira per vitium*. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum irascendi; ut scilicet motus iræ non immoderatè fervescat, nec interiùs nec exteriùs: Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundùm passionem absolutè consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundùm tamen quòd est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis. At è contrario secundùm quòd non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis: unde et Philosophus ibidem dicit quòd « laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur. »

Ad secundum dicendum, quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam; in quam convertitur appetitus ejus, sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui præveniunt judicium, rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat: quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire si insurgat. Et secundùm hoc dicitur quòd motus iræ non est in potestate hominis; ita scilicet quòd nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit « iratum cum tristitia operari, » non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur; sed quia tristatur de injuria quam æstimat sibi illatam; et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

Ad quartum dicendum, quòd irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi: et ideo actus ejus in tantum est homini

naturalis, in quantum est secundùm rationem. In quantum verò est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III.

Utrùm omnis ira sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim *Job*, V : « Virum stultum interficit iracundia. » Et loquitur de interfectione spirituali, à qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam. Dicit enim Dominus, *Matth.*, V : « Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio ; ubi dicit Glossa (2) quòd « per illa tria quæ ibi tanguntur (scilicet judicium, consilium, et gehenna) diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur. » Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quicquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud *Matth.*, V: « Qui irascitur fratri suo, » etc.; ubi dicit quòd « hoc est contra proximi dilectionem. » Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd super illud *Psalm.* IV, « irascimini et nolite peccare, » dicit Glossa : « Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum. »

(Conclusio. — Ira, qua quis injustam appetit vindictam, peccatum mortale est : ira vero ex passione, et qua in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter; sicut dictum est (art. 2). Uno

(1) De his etiam 1, 2, qu. 88, art. 5, ad 1 ; et qu. 7, de malo, art. 4, ad 1 ; et qu. 12, art. 3 ; et *ad Galat.*, V, lect. 5, col. 2, circa finem.

(2) Nullo nomine prænotata, sed eam quoque commentarius habet qui Anselmi nomine insignitur, tametsi non videtur Anselmi esse.

modo, ex parte appetibilis; ut potè cùm aliquis appetit injustam vindictam : et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ. Potest tamen contingere quòd talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actûs. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis; putà cùm motus iræ prævenit judicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, putà cùm aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum; ita quòd etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; putà si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos vel aliquid hujusmodi. Aiio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi; utpotè si nimis ardenter irascatur interiùs, vel si nimis exteriùs manifestet signa iræ: et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quòd sit peccatum mortale; si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei et proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa authoritate non habetur quòd omnis ira sit peccatum mortale; sed quòd stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur; in quantum scilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia : puta in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, « qui occiderit, reus erit judicio. » Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem; aut quamcumque gravem lesionem, qui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed hoc non semper accidit; ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrùm ira sit gravissimum peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus quòd « nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius; si verò visu, multò magis animâ. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum est magis nocivum, tantò videtur esse pejus; quia sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 12), « malum dicitur aliquid, quia nocet. » Ita autem maximè nocet; quia aufert homini rationem, per quam est dominus suiipsius. Dicit enim Chyrsostomus quòd « iræ et insaniæ nihil est medium; sed ira temporaneus est quidam dæmon; magis autem et dæmonium habente difficilius. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundùm exteriores actus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed contra est, quòd « ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem. » Dicit enim Augustinus in *Regula :* « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. » Non ergo ira est gravissimum peccatum.

(Conclusio. — Ira, quamvis quantum ad inordinationem attinet quæ est secundùm irascendi modum, quamdam excellentiam habeat propter vehementiam et velocitatem sui motûs; invidia tamen, odium et concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 3), inordinatio iræ secundùm duo attenditur; scilicet secundùm indebitum appetibile, et secundùm indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni quod est vindicta : et ideo ex parte mali

(1) De his etiam 1, 2, qu. 46, art. 6; et qu. 12, de malo, art. 4.

quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi; putà cum invidia et odio. Sed odium appetit absolutè malum alterius, in quantum hujusmodi. Invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ : ex quo patet quòd odium est gravius quàm invidia, et invidia quàm ira; quia pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria; quàm sub ratione rectitudinis justitiæ. Sed ex parte boni sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ; quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolutè loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quàm concupiscentiæ; quantò melius est bonum justitiæ quod appetit iratus, quàm bonum delectabile vel utile quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 6, vel 7), quòd « incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. » Sed quantum ad inordinationem quæ est secundùm modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motûs; secundùm illud *Proverb.*, XXVII : « Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor et impetum concitati spiritus (1) ferre quis poterit? » Unde Gregorius dicit in V. *Moral.* (cap. 30, vel 31) : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit; facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti : Lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm inordinatum modum iræ qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd homicidium non minùs provenit ex odio vel invidia quàm ex ira. Ira tamen levior est, in quantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est.

(1) Jam notatum est 1, 2, qu. 46, art. 6, ad 1, ubi eadem verba referuntur, haberi tantùm in Bibliis modernis emen-

ARTICULUS V.

Utrùm Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quòd iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter determineptur species iracundiæ à Philosopho in IV. *Ethic.*, ubi dicit quòd « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves. » Quia secundùm ipsum *amari* dicuntur, « quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet. » Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quòd etiam secundùm alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, « difficiles sive graves (dicit esse), quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. » Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quòd idem sint *difficiles et amari*.

3. Præterea, Dominus, *Matth.*, V, ponit tres gradus iræ, cùm dicit : « Qui irascitur fratri suo; et qui dixerit fratri suo, Racha; et qui dixerit fratri suo, Fatue. » Qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quòd prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssænus dicit, quòd tres sunt irascibilitatis species; scilicet *ira*, quæ vocatur fellea; et *mania*, quæ vocatur insania; et *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus attribuit cutis. *Maniam* verò dicit esse iram quæ permanet, et in ve-

atis, *impetum concitati ferre quis poterit?* Sed subaudiri piritum posse insinuat similis phrasis *Prov.*, XVIII, vers. 14 : *piritus viri sustentat imbecillitatem suam; spiritum verò d irascendum facilem quis poterit sustinere?* Appendix uoque Gregorii expressè sub iisdem etiam verbis relata est , 2, qu. 48, art. 2.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 46, art. 8; ut et in IV. *Ethic.*, ect. 13, col. 4 ac deinceps.

tustatem devenit; quod Philosophus attribuit amaris. *Furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus in II. lib. (cap. 16). Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

(Conclusio. — Vera est illa Philosophi doctrina qua docet, iracundorum quosdam esse *acutos;* quosdam *amaros;* et quosdam *difficiles.*)

Respondeo dicendum, quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, suprà habitum est (quæst. 46, art. 8), cùm de passione iræ ageretur : et sic præcipuè videtur poni à Gregorio Nyssæno et Damasceno. Nunc autem opportet accipere distinctionem harum specierum secundùm quòd pertinent ad peccatum iræ; prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi : Primò quidem, ex ipsâ iræ origine : et hoc pertinet ad *acutos* qui nimis citò irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratione, eo scilicet quòd ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : et ideo suis sibiipsis graves et *amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ quam aliquis obstinato appetitu quærit : et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quòd utrique (scilicet *amari* et *difficiles*) habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam *amari* habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira; nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia et sic deficit ira. Sed in *difficilibus* est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ : et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quòd gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species; sed accipiuntur secundùm processum humani actûs. In quibus primò aliquid in corde accipitur : et quantum ad hoc dicit, « qui irascitur fratri suo. » Secundum autem est, cùm per aliqua signa exteriora manifestatur exteriùs, etiam antequam prorumpat in effectum : et quantum ad hoc dicit, « qui dixerit fratri suo, Racha, » quod est interjectio irascentis : Tertius gradus est, quando peccatum interiùs conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ : maximum autem nocumentorum est quod sit solo verbo : et ideo quantum ad hoc dicit : « Qui dixerit fratri suo, Fatue. » Et sic patet quòd secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque : unde, si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est; multò magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur *judicium* quod minus est; quia ut Augustinus dicit, « in judicio adhuc defensioni locus datur. » In secundo verò ponitur *consilium*, in quo judices inter se conferunt quo suplicio damnari oporteat. In tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

ARTICULUS VI.

Utrùm ira debeat poni inter vitia capitalia.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ita enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quàm ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quàm ira.

3. Præterea, super illud *Proverb.*, XXIX, « vir iracundus provocat rixas, » dicit Glossa (1) : « Janua est omnium vitiorum iracundia, qua clausâ virtutibus intrinsecùs dabitur quies;

(1) Est Bedæ sub iisdem expressè verbis in eum locum, vers. 22, ubi 70 ἐγγείρει νεῖκος, id est *suscitat contentionem;*

apertâ autem, ad omne facinus armabitur animus. » Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinatè. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 31, vel 17), ponit iram inter vitia capitalia.

(Conclusio. — Ira vitium est capitale, si quidem ex ipsa multa et varia vitia oriuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex præmissis patet (1), vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quòd ex ea multa vitia oriri possunt, duplici ratione: Primo, ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis; in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti; quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est (art. 4). Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quòd ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tristitia ex qua oritur ira (ut plurimùm) non est accidiæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quòd habeat finem multùm appetibilem; ut sic propter appetitum ejus, multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quàm odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quàm odium.

Ad tertium dicendum, quòd ira dicitur esse « janua vitiorum » per accidens; scilicet removendo prohibens; id est impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur à malis. Directa autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum; qua dicuntur filiæ ejus.

sed aliqui ὀρύσσει, hoc est *fodit;* Symmachus verò ἐρεθίζει μάχην, hoc est *irritat pugnam.*

(1) Nempe 1, 2, qu. 84, art. 3 : *An præter superbiam et avaritiam sint alia peccata quædam capitalia;* et art. 4 : *Utrùm convenienter dicantur septem, etc.*

ARTICULUS VII.

Utrùm convenienter assignentur sex filiæ iræ; scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, et blasphemia.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex filiæ iræ; quæ sunt « rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. » Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ. Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit (1) in *Regula*. Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum; ut Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 31, vel 17). Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.* (ibidem) assignat has filias iræ (2).

(Conclusio. — Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiæ iræ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundùm quòd est in corde : et sic ex ira nascuntur duo vitia : unum quidem, ex parte ejus contra quem homo irascitur; quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit : et sic ponitur *indignatio* : aliud autem vitium est ex parte sui ipsius; in quantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet; se-

(1) Æquivalenter tantùm et implicitè, cùm sic ait : *Lites aut nullas habeatis, aut quàm celerrimè finiatis; ne ira crescat in odium, etc.*

(2) Sic enim primùm de superbia, quòd sit *regina vitiorum;* quòd *radix cuncti mali et initium omnis peccati;* quòd *illius primæ soboles principalia septem vitia sint, scilicet inanis gloria, invidia, ira, etc.* Deinde speciatim iræ conditiones explicando : *De ira rixæ, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio et blasphemiæ proferuntur.*

cundùm illud *Job* : « Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum? » et sic ponitur *tumor mentis*. Alio modo consideratur ira secundùm quòd est in ore : et sic ex ira duplex inordinatio procedit : una quidem, secundùm hoc quòd homo in modo loquendi iram suam demonstrat; sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, *Racha* : et sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur « inordinata et confusa locutio. » Alia etiam est inordinatio, secundùm quòd aliquis prorumpit in verba injuriosa : quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia*: si autem contra proximum, *contumelia*. Tertio modo consideratur ira secundùm quòd procedit usque ad factum : et sic ex ira oriuntur *rixæ*, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberatâ mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia ut dicitur *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo; » id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars : et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quòd odium et si aliquando nascitur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directiùs oritur, scilicet tristitiam; sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quòd odium poneretur oriri ex acedia quàm ex ira.

Ad tertium dicendum, quòd *tumor mentis* non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per

hoc quòd homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui « cum tranquillitate judicat (1). » Ergo non videtur quòd sit vitiosum omnino irâ carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis; ut probat Seneca in lib. quem fecit de ira. Ergo videtur quòd defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, « malum hominis » secundùm Dionysium (*De div. Nomin.*, cap. IV.) « est præter rationem esse. » Sed subtracto omni motu iræ adhuc remanet integrum judicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, non solùm malos sed etiam bonos invitat ad malum. »

(Conclusio. — Defectus iræ consequentis judicium rationis, vitiosus est.)

Respondeo dicendum, quòd *ira* dupliciter potest intelligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis non ex passione sed ex judicio rationis pœnam infligit : et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo *ira* accipitur in verbis Chrysostomi qui dicit ibidem : « Iracundia quæ cum causa est, non iracundia est, sed judicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis : qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione : ideo judicare dicitur, non irasci (2). Alio modo accipitur *ira* pro motu appetitûs sensitivi, qui est cum passione et ex transmutatione corporali : et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis; quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitûs superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo; nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarii motûs. Et ideo, ex consequenti, etiam defectus

(1) Sic in lib. *Sapient.*, cap. XII, vers. 18 : *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, etc.*

(2) Nec verus tamen Chrysostomus hæc habet, ut nec illud quod præmittitur argum. *Sed contra;* sed sub ejus nomine auctor operis imperfecti, ut Homil. XI *super Matth.* videre est.

passionis iræ vitiosus est; sicut et defectus volontarii motus ad puniendum secundùm judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui totaliter non irascitur cùm debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis; non autem quantum ad hoc quòd Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum, quòd passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quòd homo promptiùs exequatur id quod ratio dictat; alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus; cùm tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quòd in eo qui inordinatè agit, judicium rationis non solùm est causa simplicis motûs voluntatis, sed etiam passionis appetitûs sensitivi, ut dictum est. Et ideò sicut remotio effectûs est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicii rationis.

QUÆSTIO CLIX.

De crudelitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de crudelitate.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° Utrùm crudelitas opponatur clementiæ. 2° De comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

ARTICULUS I.

Utrùm crudelitas opponatur clementiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in II. *De clementia* (cap. IV), quòd « illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo; quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea, *Hierem.*, VI, dicitur : « Crudelis est, et non miserebitur; » et sic videtur quòd crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut suprà dictum est (qu. 157, art. 1 et 4). Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est (qu. 158, art. 1 et 4). Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum ; secundùm illud *Proverb.*, XI : « Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit. » Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed contra est, quod dicit Seneca in II. *De clementia* (cap. 4) : « Opponitur clementiæ crudelitas; quæ nihil aliud est quàm atrocitas animi in exigendis pœnis. »

(Conclusio. — Cùm crudelitas asperitatem in pœnis infendis, clementia verò lenitatem in pœnis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *crudelitatis* à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem, ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem suprà, (qu. 157, art. 3 et 4), quòd clementia importat quamdam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directè crudelitas clementiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epiikiam (sicut dictum est qu. 120), sed ipsa dulcedo affectùs ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam, ita etiam superexcessus pœnarum quantum ad id quod exteriùs agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quòd misericordia et clementia convenium in hoc quòd utraque refugit et abhorret miseriam alienam : aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem : ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœna-

rem; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quàm misericordiæ. Tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordia ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa beneficii, subtractio, quædam pœna est.

ARTICULUS II.

Utrùm crudelitas à sævitia sive feritate differat.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd crudelitas à sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum : Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas : ergo videtur quòd sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (1), quòd « severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam; » et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est ad crudelitatem pertinere. Ergò crudelitas idem est quòd sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu; quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens, opponitur et crudelitati et sævitiæ; videlicet remissio vel dissolutio. Dicit enim Gregorius XX. *Moral.* (cap. 6, vel 8) : « Sit amòr, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate sæviens; sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens. » Ergo sævitia est idem crudelitati.

(1) Paulò aliter tamen in exemplari quod ad manum est quantum ad prima verba : *Severus quasi satis verus;* tametsi ad marginem *aliàs* reponitur. Nec satis accuratè utrumque, cùm et diphtongo *sævus* et primâ longâ constet, *séverus* primâ brevi sine diphtongo, etc. Non tam etymologia ergo videtur esse quàm allusio.

Sed contra est, quod Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 4), quòd « ille qui non est læsus, nec peccato irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive sævus. »

(CONCLUSIO. — Diversa est crudelitas à sævitia, sicut humana malitia à bestialitate.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *sævitiæ* et *feritatis* à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur *sævæ*. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur; non ex aliqua justitiæ causa; cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, propriè loquendo, *feritas* vel *sævitia* dicitur, secundùm quàm aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu : et sic patet quòd continetur sub bestialitate. Nam talis delectatio non est humana, sed bestialis; proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ; sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solùm attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt à sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt à bestialitate; ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6).

Ad primum ergo dicendum, quòd clementia est virtus humana : unde directè ipsi opponitur *crudelitas*, quæ est malitia humana. Sed *sævitia* vel *feritas* continetur sub bestialitate : unde non directè opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus (lib. VII. *Ethic.*, cap. 1), vocat *heroïcam* vel *divinam;* quæ secundùm nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quòd *sævitia* directè opponitur *dono pietatis*.

Ad secundum dicendum, quòd *severus* non dicitur simpliciter *sævus* (quia hoc sonat in vitium), sed dicitur *sævus* circa veritatem; propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quòd remissio in puniendo (1) non est vitium, nisi in quantum prætermittitur ordo justitiæ quo

(1) Seu *remissio pœnæ;* non enim hic significatur omnimoda relaxatio quæ *remissio pœnæ* dici solet, sed mollior, mitior, et non satis rigida punitio; quæ superiùs à Bernardo

aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directè opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

QUÆSTIO CLX.

De modestia, in duos articulos divisa.

Deinde considrandum est de modestia. Et primò, de ipsa in communi. Secundò, de singulis quæ sub ea continentur.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm modestia sit pars temperantiæ. 2° Quæ sit materia modestiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm modestia sit pars temperantiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd modestia non sit pars temperantiæ. *Modestia* enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus. Nam virtus ordinatur ad bonum : bonum autem, ut Augustinus dicit in libro *De natura boni* (cap. 1.), « consistit in modo, specie, et ordine. » Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipuè in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ (1). Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars ejus.

dicta est *lentitudo* vel *remissio* seu defectu sacrimoniæ ad puniendum illud quod est punitione dignum. Qualis in Heli sacerdote notatur, I. *Reg.*, II, etc.

(1) Hinc apud Ciceronem, in *Rhetoricis ad Herennium*, quæ alteri tamen auctori tribuuntur, sic definitur ut sit *in animo continens moderatio cupiditatum*, sicut lib. III, § 8. videre est; et § 9, *quæ modum unicuique rei statuit*, etc.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem; secundùm illud II. *ad Timoth.*, II : « Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes; cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. » Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut suprà habitum est (qu. 33, art. 1). Ergo videtur quòd modestia magis sit pars justitiæ, quàm temperantiæ.

Sed contra est, quòd Tullius ponit modestiam *partem temperantiæ*.

(Conclusio. — Cùm temperantia in delectationibus tactûs (quæ sunt moderatu difficillimæ) coërcendis occupetur, modestia verò in aliis delectationibus moderatu facilioribus, versetur; patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali, conjunctam esse modestiam; ob idque hanc illius esse partem potentialem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 14, art. 4, et qu. 15, art. 3), temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari; scilicet circa concupiscentias delectationum tactûs. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent; eo quòd oportet quantum ad omnia, vitam hominis secundùm virtutes esse regulatam; sicut suprà dictum est (qu. 134, art. 3, ad 1), quòd magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quam est necessaria liberalitas quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quòd sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari : et hæc virtus vocatur *modestia*, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima; sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam et modus qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam; sicut forte vinum temperatur. Sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia verò ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quòd modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS II.

Utrùm modestia sit solùm circa exteriores actus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd modestia sit solùm circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus *ad Philipp.*, IV, mandat ut « modestia nostra nota sit omnibus hominibus. » Ergo modestia est solùm circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum (quod est proprium virtutum moralium) et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est propria virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed contra, in omnibus prædictis oportet observare modum à quo *modestia* dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

(Conclusio. — Modestia non modo circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), modestia differt à temperantia, in hoc quòd temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrænare; modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimodè autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quòd refrænatio delectationum tactûs specialem quamdam difficultatem habet : unde omnes temperantiam à modestia

distinxerunt. Sed præter hoc Tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum : et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor; quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem, quòd pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honestè fiant, tam in his quæ seriò quàm in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum ; putà in vestibus et in aliis hujusmodi. Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus « mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem, » et alia hujusmodi de quibus supra dictum est (qu. 143). Aristoteles etiam circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam* (ut dictum est 1, 2, qu. 60, art. 5). Quæ omnia continentur sub modestia, secundùm quòd à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solùm circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quòd sub modestia continentur diversæ virtutes quæ à diversis assignantur : unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est justitiæ (quæ est circa operationes) ad temperantiam, quæ est circa passiones; quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una; scilicet secundùm rationem moderationis.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, et primo de humilitate, in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ. Et 1° de humilitate, et superbia, quæ ei opponitur. 2° De studiositate et curiositate ipsi opposita. 3° De modestia, secundùm quòd est in verbis vel in factis. 4° De modestia, secundùm quòd est circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quæruntur sex : 1° Utrùm humilitas sit virtus. 2° Utrùm consistat in appetitu vel in Judicio rationis. 3° Utrùm aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere. 4° Utrùm sit pars modestiæ vel temperantiæ. 5° De comparatione ejus ad alias virtutes. 6° De gradibus humilitatis.

ARTICULUS I.

Utrùm humilitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis; secundùm illud *Psalm.* CIV : « Humiliaverunt in compedibus pedes ejus. » Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium. Dicitur enim *Eccles.*, XIX : « Est qui nequiter se humiliat. » Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna; humilitas autem refugit ipsa. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

4. Præterea, « virtus est dispositio perfecti, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17 et 18). Sed humilitas videtur esse imperfectorum : unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5, sive 6). Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones; nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quòd non sit virtus.

Sed contra est, quod Origenes exponens illud *Luc.*, I, dicit: « Respexit humilitatem ancillæ suæ, » (*homil.* VIII. *super Luc.*) : « Propriè in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur : Ait quippe Salvator : Discite à me quia mitis sum et humilis corde. »

(Conclusio. — Humilitas est virtus, qua animus firmatur, ne inordinate tollatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 23, art. 2), cùm de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi; secundùm quorum primum insurgit motus spei; et secundùm aliud, motus desperationis. Dictum est autem supra (1, 2; qu. 61, art. 4), quòd circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrænantem. Circa illos autem qui se habent per modum retractionis et resilitionis ex parte appetitûs, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus : Una quidem, quæ temperet et refrænet animum, ne immoderatè tendat in excelsa : et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia verò quæ firmet animum contra desperationem, et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, secundùm rationem rectam : et hæc est magnanimitas. Et sic patet quòd humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (vel *Originum*, lib. X), « humilis dicitur quasi humi acclivis, id est, imis inhærens. » Quod quidem contingit dupliciter : Uno modo, ex principio extrinseco, putà cùm aliquis ab alio dejicitur : et sic humilitas est pœna. Alio modo, à principio intrinseco : et hoc potest fieri quandoque quidem bene; putà cùm aliquis considerat suum defectum, tenet se in infimis secundùm suum modum; sicut Abrahamo dixit ad

Dominum, *Genes.*, XVIII : « Loquar ad Dominum meum cùm sim pulvis et cinis ; » et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri malè ; putà cùm homo « honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus et similis fit illis » (Psalm. XLVIII).

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 1), humilitas secundùm quòd est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solùm secundùm signa exteriora secundùm fictionem : unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epistola quòd est magna superbia ; quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundùm interiorem motum animæ : et secundùm hoc humilitas quæ propriè ponitur virtus, non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum in lib. II. *Ethic.* (cap. 4, vel 5).

Ad tertium dicendum, quòd humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundùm rationem rectam : unde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quòd utraque est secundùm rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quòd *perfectum* dicitur aliquid dupliciter. Uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundùm suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud : et sic solus Deus est perfectus, cui secundùm naturam divinam non competit humilitas, sed solùm secundùm naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid *perfectum* secundùm quid ; putà secundùm suam naturam, aut statum, aut tempus : et hoc modo homo virtuosus est perfectus : cujus tamen perfectio, in comparatione ad Deum, deficiens invenitur ; secundùm illud *Isaiæ*, XL : « Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. » Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quòd Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundùm quòd ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum, secundùm legis ordinem determinatur : et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem secundùm quòd est specialis virtus, præcipue

respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

ARTICULUS II.

Utrùm humilitas consistat circa appetitum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd humilitas non ›onsistat circa appetitum; sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maximè con-ıistit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Grego-ius XXXIV. *Moral.* (cap. 17, vel 18), quòd « superbia cordis ·ùm exteriùs usque ad corpus extenditur, priùs per oculos ndicatur. » Unde et in *Psalm.* CXXX. dicitur : « Domine, ›on est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. » ›culi autem maximè deserviunt cognitioni. Ergo videtur quòd umilitas maximè sit circa cognitionem, per quam de se aliıuis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginit.* (cap. 1), uòd « humilitas penè tota disciplina christiana est. » Nihil rgo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum ıeliora; secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Æmulamini chasmata meliora. » Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere ›petitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eamdem virtutem pertinet refrænare su-ırfluum motum, et firmare animum contra superfluam reactionem; sicut eadem fortitudo est quæ refrænat audaciam, quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat ıimum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione maıorum. Si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, queretur quòd humilitas non esset virtus distincta à magnaımitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit ·ca appetitum magnorum; sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem

(1) De his etiam infrà, art. 6, in corp., et qu. 165, art. 3, 2.

cultum. Dicit enim quòd « humilitas est appetitus non superabundans sumptibus et præparationibus. » Ergo non est circa motum appetitûs.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro *De pœnitentia*, quòd « humilis est qui eligit abjici in domo Domini, magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum. » Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quàm circa æstimationem.

(Conclusio. — Humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad humilitatem propriè pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit à proportione ejus quod suam virtutem excedit : et ideo cognitio proprii defectûs pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitûs. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quòd humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, in quantum excludit reverentiam et timorem. Consueverunt enim timentes et verecundati, maximè oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quòd humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quòd tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia humilitati contrariatur. Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem; præsertim cùm ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod eis se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit in libro *De pœnitentia* (1) : « Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur : Qui adversùs illum se erigit, ab illo projicitur. »

Ad tertium dicendum, quòd in fortitudine invenitur eadem

(1) Vel Homil. L, ubi suprà verbis inter mox indicata interjectis; quibus etiam addit : *Alia enim est solidità mo-*

ratio refrænandi audaciam, et firmandi animum contra timorem. Utriusque enim ratio est ex hoc quòd homo bonum rationis debet periculis mortis præferre, sed in refrænando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem, est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quàm sibi competat secundùm gradum quem est à Deo sortitus : unde humilitas præcipuè videtur importare subjectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus in lib. *De serm. Dom in monte* (lib. 1, cap. 9), humilitatem quam intelligit per paupertatem spiritûs, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quòd fortitudo aliter se habet ad audaciam, quàm humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audaciâ quam eam reprimat : unde superabundantia est ei similior quàm defectus. Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso, quàm utatur : unde magis opponitur ei abundantia quàm defectus.

Ad quartum dicendum, quòd superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc secundariò consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetivi motûs.

ARTICULUS III.

Utrùm homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere. Quia sicut dictum est (art. 2 ad 3), humilitas præcipuè consistit in subjectione

nitudinis (in humili), *alia inanitas inflationis* (in superbo).

(1) De his etiam infrà, art. 6, ad 1; et *ad Philip.*, II, lect., col. 2.

hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum; ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia* (cap. 34) : « Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. » Sed aliqui sunt in supremo statu; qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Præterea, « nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. » Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subjicit; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret. Unde Augustinus dicit in *Regula* (1) : « Ne dum nimiùm servatur humilitas regendi frangatur authoritas. » Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes. »

(Conclusio. — Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens, se alteri per humilitatem subjicere; non tamen cuivis homini promiscuè, sed illi demum in quo talem defectum non esse putat.)

Respondeo dicendum, quòd in homine duo possunt considerari; scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est, quicquid pertinet ad defectum : sed Dei est quicquid pertinet ad salutem et perfectionem; secundùm illud *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te (2), Israël; ex me tantùm auxilium tuum. » Humilitas autem sicut dictum est (art. 1, ad 1, et art. 2, ad 3), propriè respicit reverentiam qua homo Deo subjicitur : et ideo quilibet homo secundùm id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas ut aliquis in quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in

(1) Non sicut priùs indicabatur ad marginem, cap. 29, nisi vetusta forsan Augustini exemplaria sic habebant. Moderna verò uniformiter habent ut reponimus, etsi verbis paululùm immutatis, eodem tamen sensu.

(2) Illud *ex te* vulgata editio non habet, sed ex adjunctis debet præsupponi.

altero. Nam illi qui dono Dei participant, cognoscunt ea se habere; secundùm illud I. *ad Cor.*, II : « Ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. » Et ideo absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata : sicut Apostolus ad *Ephes.*, III, dicit : « Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus. » Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo : alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cùm tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat, *Galat.*, II : « Nos natura Judæi, et non ex gentibus, pecactores. » Potest tamen aliquis reputare, aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse, quod in alio non est; ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd non debemus solùm Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est ejus debemus revereri in quolibet : non tamen eo modo reverentiæ quo revereamur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum; secundùm illud I. *Petri*, II : « Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum. » Latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum, quòd si nos præferamus id quod est Dei in proximo, et quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud *Philip.*, II, « Superiores sibi invicem arbitrantes, » dicit Glossa : « Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus; sed verè æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse, non sit occultum. »

Ad tertium dicendum, quòd humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipuè interiùs in anima consistit. Et ideo potest omo secundù n interiorem actum animæ, alteri se subjicere, ne hoc quòd occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in *Regula* : « Timore coram Deo, Prælatus substratus sit pedibus fratris. » Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda,

ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS IV.

Utrùm humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipuè respicit reverentiam qua quis subjicitur Deo; ut dictum est (art. 3). Sed ad virtutem theologicam pertinet quòd habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica, quàm pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia quæ ei opponitur cujus objectum est arduum. Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ, vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supradictis patet (art. 1, ad 3). Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (qu. 129, art. 5). Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed contra est, quod Origenes dicit *super Luc.* (2): « Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo etiam à Philosophis appellatur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab aliis » *metriotis* dicitur, id est « mensuratio vel moderatio: » Quæ manifestè pertinet ad modestiam, vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ, vel temperantiæ.

(1) De his etiam suprà, qu. 60. art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3.

(1) Scilicet Homil. VIII jam notatâ, ubi non metriotis tantùm dicitur appellari ex græco μετριότης, quod *mensurationem* vel *moderationem* significat, sed ἀτυφία, quasi typhum excludens vel tumorem, ex græco τῦφος.

(CONCLUSIO. — Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia sub qua continetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (1), in assignando partes virtutibus præcipuè attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ ex quo maximè habet laudem, est refrænatio vel repressio impetûs alicujus passionis : et ideo omnes virtutes refrænantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritûs in magna tendentis : et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam et humilitas. Unde et Philosophus in IV. *Ethic.*, « eum qui tendit in parva secundùm suum modum dicit non esse magnanimum, sed temperatum; » quem nos *humilem* dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superiùs dicta (qu. 160, art. 1), continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur; in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quàm quædam moderatio spiritûs : unde I. *Pet.*, V, dicitur, « in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritûs. »

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quòd humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundùm convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundùm convenientiam in modo formali, ut dictum est (qu. 137, art. 2, ad 1, et qu. 157, art. 3, ad 2). Et ideo licèt humilitas sit in irascibili sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo; ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

(1) Tum qu. 128, art. unico, ubi partes fortitudinis enume-

ARTICULUS V.

Utrùm humilitas sit potissima virtutum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus exponens illud quod dicitur *Luc.*, XVIII, de Pharisæo et Publicano, quòd « si mixta delictis humilitas tam facilè currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat; si justitiæ conjunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum. » Et sic patet quòd humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est « præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes; » ut patet per Philosophum V. *Ethic.* (2). Ergo humilitas est maxima virtutum.

Præterea, Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* (*serm.* X.) : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento priùs cogita humilitatis. » Ex quo videtur quòd humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium : quia « qui se humiliat exaltabitur, » ut dicitur *Luc.*, XIV. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *De vera relig* (cap. 16) : « Tota vita Christi in terris per hominem quem

rantur in communi; tum qu. 129, art. 5, ubi magnanimitas pars ejus assignatur in speciali; tum qu. 143, art. unico, ubi temperantiæ partes in communi etiam indicantur; tum qu. 157, art. 3, ubi de illis adhuc specialiùs inquiritur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 3, ad 6.

(2) Ubi proinde nec hesperum nec luciferum æquè admirabilem ait esse ac justitiam; et eo refert græcum versum quem abiisse in proverbium notat : Ἐν δὲ δικαιόσυνῃ συλλήβδην πασ' ἀρετὴ ςτὶ (pro ἐςὶ), sive *in justitia continetur summatim omnis virtus.* Non sicut priùs indicabatur ad marginem, cap. 1, sed cap. 3 græco-lat., vel cap. 2 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 3.

suscipere dignatus est, disciplina morum fuit; » qui tamen præcipuè humilitatem suam imitandam proposuit, dicens *Matth.*, XI : « Discite à me, quia mitis sum et humilis corde. » Et Gregorius dicit in *Pastoral.*, quòd « argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. » Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed contra est, quòd charitas præfertur omnibus virtutibus; secundùm illud *Coloss.*, III : « Super omnia charitatem habete. » Non ergo humilitas est maxima virtutum.

(Conclusio.— Post virtutes theologicas, et intellectuales, et post justitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima et potissima.)

Respondeo dicendum, quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis : unde virtutes theologicæ quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ. Secundariò autem attenditur prout secundùm rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem : et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante; participativè autem in ipso appetitu per rationem ordinato; quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali, quantum ad omnia; quælibet autem alia virtus, quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas et virtutes intellectuales quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam (præsertim legalem) potior est cæteris humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur : quæ jam desinit esse virtus; sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur *Luc.*, XVIII, quòd « merito humilitatis descendit justificatus in domum suam. « Unde Chrysostomus dicit (ubi suprà) : « Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiæ et justitiæ; alteram verò peccati et humilitatis; et videbis peccatum prævertens (1) jus-

(1) Vel *præcurrens*, ex græco προλαμβάνον, pro quo inepissimè priùs *perveniens justitiam*, sicut impressa passim leguntur; sed manuscriptum abbreviatis charactèribus de alte-

titiam non propriis sed humilitatis vincere viribus; aliud verò par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore superbiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur; quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem verè infunduntur à Deo : unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens : et sic humilitas primum locum tenet : in quantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit; et præbet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiæ; unde dicitur *Jac.*, IV, quòd « Deus superbis resistit; humilibus autem dat gratiam. » Et secundùm hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem; secundùm illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere. » Et secundùm hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quàm humilitas.

Ad tertium dicendum, quòd contemnenti terrena, promittuntur cœlestia; sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri; secundùm illud *Matth.*, VI : « Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo. » Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes cœlestes, secundùm illud *Matth.*, V : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio; non quia sola ipsa mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in lib. *De pœnitentia* (sive in lib. LII. *homil.*, homil. ult. ubi suprà) : « Ne putes eum qui se humiliat semper tacere, cùm dictum sit, *exaltabitur*. Et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. »

rutro incertum est. Mox autem *par* exprimit quod in impressis deest.

Ad quartum dicendum, quòd ideo Christus præcipuè nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maximè removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quòd homo ad cœlestia et spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla: et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliæ virtutes, quibus homo directè movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter distinguantur secundùm beatum Benedictum duodecim gradus humilitatis; scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus, etc.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula beati Benedicti ponuntur: Quorum primus est « corde et corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus. » Secundus, « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce. » Tertius, « ut non sit facilis aut promptus in risum. » Quartus, « taciturnitas usque ad interrogationem. » Quintus, « tenere quod habet communis Regula monasterii. « Sextus, « credere et pronuntiare se omnibus viliorem. » Septimus, « ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere. » Octavus, « confessio peccatorum. » Nonus, « per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti. » Decimus, « ut cum obedientia se subdat majori. » Undecimus, « ut voluntatem propriam non delectetur implere. » Duodecimus, « ut Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit. » Enumerantur enim hic quæ ad alias virtutes pertinent; sicut *obedientia* et *patientia*. Enumerantur etiam aliqua quæ ad

(1) De his etiam infrà, qu. 162, art. 4, ad 4; et *Matth.*, III, col. 3.

falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere; scilicet quòd « aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, » et quòd « ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. » Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in libro *De Simil.*, ponit septem humilitatis gradus: Quorum primus est, « contemptibilem se esse cognoscecere. « Secundus, de hoc dolere. » Tertius, « hoc confiteri. » Quartus, « hoc persuadere; ut scilicet hoc velit credi. » Quintus, « ut patienter sustineat hoc dici. » Sextus, « ut patiatur contemptibiliter se tractari. » Septimus, « ut hoc amet. » Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, *Matth.*, III, dicit Glossa: « Perfecta humilitas tres habet gradus: Primus est, subdere se majori, et se non præferre æquali; qui est sufficiens. Secundus est subdere se æquali, nec præferre se minori; et hic dicitur abundans. Tertius est, subesse minori in quo est omnis justitia. » Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginit.* (cap. 31): « Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est; cui est periculosa superbia quæ ampliùs amplioribus insidiatur. » Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quòd non possint determinati gradus humilitatis assignari.

(Conclusio.—Varii et multiplices sunt humilitatis gradus, quibus continetur virtutis istius perfectio; cujusmodi gradus à beato Benedicto rectè duodecim enumerantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (art. 2), humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundùm quòd aliquis refrænat impetum animi sui ne ordinatè tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt

quædam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interiùs latet manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam « ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus; » ut dicitur *Eccles.*, XIX. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem; scilicet duodecimus gradus, qui est, « ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit. » Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum; ne scilicet in propriam excellentiam inordinatè tendat : quod quidem fit tripliciter. Uno modo, « ut homo non sequatur propriam voluntatem, » quod pertinet ad undecimum gradum. « Alio modo, « ut regulet eam secundùm superioris arbitrium, » quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, « ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quæ occurrunt; » et hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum : et hoc tripliciter. Uno quidem modo per hoc quòd « proprios defectus recognoscat et confiteatur; » quod pertinet ad octavum gradum. Secundò, « ut ex consideratione sui defectûs aliquis insufficientem se existimet ad majora; » quod pertinet ad septimum. Tertiò, « ut quantum ad hoc alios sibi præferat; » quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa : quorum unum est in factis; « ut scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi; » quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis : scilicet « ut homo non præripiat tempus loquendi (quod pertinet ad quartum) nec excedat modum in loquendo, » quod pertinet ad secundum. Alia verò consistunt in exterioribus gestibus; putà « in reprimendo extollentiam oculorum; » quod pertinet ad primum; « et in cohibendo exteriùs visum et alia ineptæ lætitiæ signa; » quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem, secundùm defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit in lib. *De virgin.* (cap. 52) : « Existimate aliquos in occulto superiores quibus estis in manifesto meliores. » Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse et indignum

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum; hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit: et præcipuè hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in lib. *Sentent.* Prosperi (Sent. CCXCII), « superbia est amor propriæ excellentiæ; » per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus. Unde dicit Augustinus in II. *Confess.* (cap. 6): « Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia Deus excelsus. » Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solùm contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 8 vel 10). Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Tob.*, IV: « Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas. »

(Conclusio. — Superbia qua homo contra rectam rationem cupit supergredi modulum suæ conditionis, procul dubio vitium atque peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd *superbia* nominatur ex hoc quòd aliquis per voluntatem tendit supra id quod est; unde dicit Isidorus in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.* lib. X, cap. 18): « Superbus dictus est, quia vult super videri quàm est; qui enim vult supergredi quod est, superbus est. » Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi: et ideo manifestum est quòd superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati, quia secundùm Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.*, « malum animæ est præter rationem esse. » Unde manifestum est quòd superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *superbia* dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quòd supergreditur regulam rationis; et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest *superbia* nominari simpliciter à superexcessu; et secundùm hoc omne superexcedens potest nominari *superbia*. Et ita repromittitur à Deo *superbia* quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi dicit ibidem (in *Isai.*, LXI), quòd « est superbia bona et mala, vel superbia in vitio cui Deus resistit,

et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert. » Quamvis etiam dici possit quòd *superbia* ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix. Et ita si aliquis à regula rationis recedit vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam: unde Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 13), quòd « superbia est perversæ celsitudinis appetitus. » Et inde est etiam quòd sicut Augustinus dicit in XIX. *De Civit. Dei* (cap. 12), « superbia perversè imitatur Deum; odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. »

Ad tertium dicendum, quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut suprà dictum est (qu. 161, art. 1, ad 3). Unde et vitium quod opponitur superbiæ in defectum vergens, proximum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundùm defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem, ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem si importet defectum à prosecutione magnorum, propriè opponitur magnanimitati per modum defectûs; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quàm hominem deceant, opponitur humilitati secundùm defectum: utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et è contrario superbia potest secundùm superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi secundùm rationes diversas: humilitati quidem, secundùm quòd subjectionem aspernatur; magnanimitati autem secundùm quòd inordinatè ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directiùs opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directiùs opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II.

Utrùm superbia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De natura et gratia* (c. 29), quòd « sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies. » Et Prosper dicit in lib. *De vita contemplativa* (lib. III, cap. 2), quòd « nullum peccatum sine superbia potest vel potuit esse, aut poterit. » Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, *Job*, XXXIII, super illud : « Ut avertat hominem ab iniquitate, » dicit Glossa (ex Gregorio, lib. XXIII. *Moral.*, cap. 23 vel 22), quòd « contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. » Sed secundùm Ambrosium (lib. *De Paradiso*, cap. 8), « omne peccatum est transgressio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus; dicit enim Gregorius XXXIV. *Moral.* (cap. 18) : « Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta : contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit. » Et Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (sive *Sentent.* lib. II, cap. 38), quòd est « ruina omnium virtutum. » Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam; dicit enim Gregorius, XXXIV. *Moral.* (cap. 18 vel 19), quòd « alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis cœlestibusque virtutibus. » Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De natura et grat.* (c. 29) : « Quærat diligenter, et inveniet secundùm legem Dei superbiam esse peccatum multùm discretum ab aliis vitiis. » Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

(Conclusio. — Superbia quatenus est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est; ut verò ex ea secundùm rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum *superbiæ* dupliciter potest considerari. Uno modo, secundùm propriam speciem quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum; est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1). Alio modo potest considerari secundùm redundantiam quamdam in alia peccata; et secundùm hoc habet quamdam generalitatem, in quantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione : uno modo per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinatè appetit; alio modo indirectè et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, in quantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem per quam prohibetur à peccando, secundùm illud *Jerem.*, II : « Confregisti jugum, rupisti vincula; dixisti : Non serviam. » Sciendum tamen quòd ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quòd omnia vitia interdum ex superbia oriri possint; non autem ad eam pertinet quòd omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato, ex contemptu (qui pertinet ad superbiam), non tamen semper ex contemptu alicujus præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia* (cap. 29), « multa perperàm fiunt quæ non fiunt superbè. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus illa verba inducit, lib. *De natura et gratia* (ut suprà), non ex sua persona, sed ex persona alterius contra quem disputat : unde et postmodum improbat ea ostendens quòd non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quòd auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta (quod invenitur in quolibet peccato), non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex con-

temptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundùm effectum, sed non secundùm affectum : sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundùm effectum, sed non secundùm affectum, quia hoc non intendebat. Et secundùm hoc, « transgredi præceptum Dei » dicitur esse « contra Deum superbire, » secundùm effectum quidem semper, non autem semper secundùm affectum.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo per directam contrarietatem ad virtutem; et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solùm humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsâ virtute; et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quòd sit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quòd superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ; excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III.

Utrùm superbia sit in irascibili sicut in subjecto.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius, XXIII. *Moral.* : « Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat. » Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXIV. *Moral.*, quòd « superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postpo-

nant, sed quibus superbiendo se præferant; » et sic videtur quòd superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potiùs est in rationali. Ergo superbia non est in irascibili, sed in rationali.

3. Præterea, superbia non solùm quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus. Ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundùm illud *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo. » Sed irascibilis cùm sit pars appetitûs sensitivi, non potest se extendere in Deum et intelligibilia. Ergo superbia non est in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in libro *Sentent.* Prosperi, « superbia est amor propriæ excellentiæ. » Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est, quòd Gregorius in II. *Moral.* ponit contra superbiam « donum timoris. » Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

(Conclusio. — Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis ac voluntas.)

Respondeo dicendum, quòd subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitûs vel actûs, nisi quod est objectum potentiæ quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est *arduum;* est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1 et 2). Unde oportet quòd superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest: uno modo propriè, et sic est pars appetitûs sensitivi, sicut et ira propriè sumpta est quædam passio appetitûs sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis largiùs, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum; cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundùm passionem, sed secundùm judicium judicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in I. dicta sunt (qu. 59, art. 4, et qu. 82, art. 5). Si ergo *arduum* quod est objectum superbiæ, esset solùm aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quòd superbia esset in irascibili quæ est pars appetitûs

sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quòd subjectum superbiæ sit irascibilis non solùm propriè sumpta, prout est pars appetitûs sensitivi, sed etiam communiùs accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognitio veritatis est duplex. Una purè speculativa; et hanc superbia indirectè impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundùm illud *Matth.*, XI : « Abscondisti hæc à sapientibus et prudentibus » (id est à superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur), « et revelasti ea parvulis, » id est humilibus; neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cùm tamen dicatur *Eccles.*, VI : « Si inclinaveris aurem tuam (scilicet humiliter audiendo), excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva; et talem cognitionem veritatis directè impedit superbia. Quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit XXIII. *Moral.* (cap. 16 vel 10, ut suprà), quia « superbi etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. » Unde et *Proverb.*, XI, dicitur : « Ubi humilitas, ibi sapientia. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundùm quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quàm sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facilè credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quàm sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc, quòd aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quòd aliquis consideret defectus aliorum : sicut è contra Gregorius ibidem dicit quod « sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt. » Ex hoc ergo non habetur quòd superbia sit in rationali, sed quòd aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quòd superbia non est solùm in irascibili, secundùm quòd est pars appetitûs sensitivi, sed prout communiùs irascibilis accipitur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 7 ac deinceps), « amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum; » et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundùm hoc superbia dicitur esse « amor propriæ excellentiæ, » in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi; quod propriè pertinet ad superbiam.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiæ species : scilicet æstimare bonum à seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat, XXIII. *Moral.*, dicens (cap. 4 vel 7) : « Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cùm bonum aut à semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certè cùm jactant se habere quod non habent, aut despectis cæteris singulariter videri appetunt habere quod habent. » Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quòd aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quòd bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut suprà habitum est (qu. 110, art. 2). Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus,

quòd « nihil est tam superbum quàm ingratum videri; » et Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 14), quòd « excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. » Præsumptio etiam qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maximè ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus exaltationem superbiæ, dicens quòd « quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. » Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbiæ, qui sunt « curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo: » quæ non videntur comprehendi sub speciebus à Gregorio assignatis. Ergo videtur quòd inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficit auctoritas Gregorii (ut suprà).

(Conclusio. — Æstimare bonum à seipso habere, desuper sibi datum pro suis suscepisse meritis credere, gloriari se habere quod non habet, et cæteris despectis appetere videri singulariter habere quod habet, quatuor sunt superbiæ species.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundùm rationem rectam. Est autem considerandum quòd quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundùm se. Manifestum est enim quòd quantò majus est bonum quod quis habet, tantò per hoc excellentiam majorem consequitur: et ideo, cùm aliquis attribuit sibi majus bonum quàm habeat, consequens est quòd ejus appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem; et sic est tertia species superbiæ, cùm scilicet « aliquis jactat se habere quod non habet. » Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quòd aliquod bonum insit alicui à seipso, quàm quòd insit ei ab alio: et ideo cùm aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni: uno modo efficienter, alio modo meritoriè. Et secundùm hoc sumuntur duæ

primæ superbiæ species, scilicet « cùm quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet; » vel « cùm propriis meritis sibi datum desuper credit. » Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quòd bonum aliquod excellentiùs cæteris possidet : unde ex hoc etiam fertur inordinatè appetitus illius in propriam excellentiam. Et secundùm hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est « cùm aliquis despectis cæteris singulariter vult videri. »

Ad primum ergo dicendum, quòd vera æstimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo in universali; et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. Alio modo in aliquo particulari eligibili; et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari; nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonum. Et ita est in proposito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est à Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem; sed quòd aliquis inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis glorietur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, propriè loquendo.

Ad secundum dicendum, quòd jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum quo quis falsò sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur à Gregorio species superbiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet : unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quòd autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem, quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quòd autem aliquis præsumptuosè tendat in id quod supra ipsum est, præcipuè videtur ad quartam speciem pertinere, secundùm quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quòd illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundùm progressum peccati cujuslibet, quod primò corde concipitur, secundò ore profertur, tertiò opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus

suprà habitum est (qu. 161, art. 6). Nam primus gradus humilitatis est « corde et corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, » cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiosè ubique et inordinatè circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce, » contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbè se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, « ut non sit facilis et promptus in risu, » cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est « taciturnitas usque ad interrogationem, » cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est, « tenere quod communis regula monasterii habet, » cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est, « credere et pronuntiare se omnibus viliorem, » cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est « ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere, » cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est « confessio peccatorum, » cui opponitur *defensio* eorumdem. Nonus gradus humilitatis est, « in duris et asperis patientiam amplecti, » cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulat confitetur. Decimus gradus humilitatis est « obedientia, » cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est, « ut homo non delectetur facere propriam voluntatem, » cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur liberè facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est « timor Dei, » cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solùm superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam de humilitate dictum est (ubi suprà).

ARTICULUS V.

Utrùm superbia sit peccatum mortale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud *Psalm.* VII : « Domine Deus meus si feci istud, » dicit Glossa : « Scilicet universale peccatum, quod est superbia. » Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati; neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; quia excellentia quam quis inordinatè per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potiùs ex ea oritur; quia ut Gregorius dicit XXXIV. *Moral.* (cap. 18, sive 19), « aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit. » Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Gregorius in eodem lib. (cap. 18, sive 23), dicit quòd « evidentissimum reproborum signum est superbia; at contra humilitas, electorum. » Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

(Conclusio. — Superbia est ex suo genere peccatum mortale, quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actûs.)

Respondeo dicendùm, quòd superbia humilitati opponitur. Humilitas autem propriè respicit subjectionem hominis ad Deum, ut suprà dictum est (qu. 161, art. 1, ad 5). Unde è contrario superbia propriè respicit defectum hujus subjectionis; secundùm scilicet quòd aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundùm divinam regulam vel mensuram; contra id quod Apostolus dicit II. *ad Cor.*, X : « Nos autem

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 3.

non in immensum gloriabimur, sed secundùm mensuram qua mensus est nobis Deus. » Et ideo dicitur *Eccles.*, X, quòd « initium superbiæ hominis est apostatare à Deo; » quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur, quòd homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quòd hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis : hoc enim est averti à Deo. Unde consequens est quòd superbia secundùm genus suum sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (putà in fornicatione, et adulterio) sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis judicium, et sunt præter ejus consensum : ita etiam et circa superbiam accidit, quòd aliqui motus superbiæ sunt peccata veniala, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 2), superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, in quantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quòd omnia peccata sint mortalia; sed solùm quando oriuntur ex superbia completa quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ; in quantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi in quantum scilicet aliquis inordinatè se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit; in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quòd superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens: in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens; ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 8). Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI.

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit gravissimum peccatorum. Quantò enim aliquod peccatum difficiliùs cavetur, tantò videtur esse levius. Sed superbia difficillimè cavetur : quia sicut Augustinus dicit in *Regula:* « Cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia verò bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, « majus malum majori bono opponitur (1), » ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Sed humilitas cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (qu. 161, art. 6). Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus (putà infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia hujusmodi) sunt graviora peccata quàm superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata; ut patet *ad Rom.*, I, ubi dicitur quòd Philosophi per elationem cordis « traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ convenient. » Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.*, CXVIII : « Superbi iniquè agebant usquequaque, » dicit Glossa : « Maximum peccatum in homine superbia. »

(Conclusio. — Cùm per superbiam homines proxime à Deo avertantur, ea secundùm suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatorum.)

Respondeo dicendum, quòd in peccato duo attenduntur; scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio à bono incommutabili, quæ est formalis et completiva ratio peccati. Ex parte autem conver-

(1) Sive *id pessimum est quod est optimo contrarium*, cap. 12, græco-lat., vel cap. 10 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 10, ubi proinde tyrannidem quæ regno adversatur, pessimam esse probat.

sionis non habet superbia quòd sit maximum peccatorum; quia celsitudo quam superbus inordinatè appetit, secundùm suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis hòmo à Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso quòd non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quòd « cùm omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit; » propter quod etiam specialiter dicitur *Jacob.*, IV, quòd « Deus superbis resistit. » Et ideo averti à Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quòd superbia sit gravissimum peccatorum secundùm suum genus; quia excedit in aversione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod peccatum difficilè cavetur dupliciter. Uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum: et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem; ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 2, vel 3). Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit; quia « quantò aliquis minoris tentationis impetu cadit, tantò graviùs peccat; » ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam: et hoc modo superbiam difficile est vitare; quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quòd « bonis operibus insidiatur. » Et in *Psalm.* CXLI. dicitur: « In via hac qua ambulabam, abscunderunt superbi laqueum mihi. » Et ideo motus superbiæ occultè subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur: sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facilè evitatur: Tum ex consideratione propriæ infirmitatis; secundùm illud *Eccles.*, X: « Quid superbit terra et cinis? » Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundùm illud *Job*, XV: « Quid tumet contra Deum spiritus tuus? » Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo

superbit; secundùm illud *Isa.*, XL : « Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos agri; » et infra LXIV : « Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ. »

Ad secundum dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem attenditur secundùm objectum, quod consideratur ex parte conversionis : et secundnm hoc superbia non habet quòd sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quòd sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, ut pote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum, infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quàm si ex ignorantia vel infirmitate proveniat : et idem dicendum est de desperatione, et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quòd ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ et si sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde et Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (*sive Sent.*, lib. II, cap. 58) : « Omni vitio deterior est superbia; seu propter hoc quòd à summis personis et primis assumitur; seu quòd de opere justitiæ et virtutis exoritur; minùsque culpa ejus sentitur. Luxuria verò carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, et tamen dispensante Deo superbiâ minor est. Sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam; ut per hanc humiliatus, à confusione exurgat. » Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quòd pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

ARTICULUS VII.

Utrùm superbia sit primum omnium peccatorum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia; nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Augustinus in libro *De natura et gratia* (cap. 24, ut jam suprà art. 2), quòd « multa perperàm fiunt, quæ non fiunt superbè. » Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, *Eccles.*, X, dicitur quòd « initium superbiæ est apostatare à Deo. » Ergo apostasia à Deo est priùs quàm superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum videtur esse secundùm ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, II. *ad Timoth.*, III, dicitur : « Mali homines et seductores proficiunt in pejus. » Et ita videtur quòd principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum; ut dictum est (art. 1). Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundùm apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundùm veritatem. Sed Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « superbus est fictor fortitudinis et audaciæ. » Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati est superbia. »

(Conclusio. — Superbia per quam maximè à Deo avertimur, est primum et principium omnium peccatorum.)

Respondeo dicendum, quòd « illud quod est per se, est primum in quolibet genere. » Dictum est autem supra (art. 6), quòd aversio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se; ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quòd superbia habet rationem primi peccati; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra

(1) De his etiam in II. *ad Cor.*, XII, lect. 4, col. 1.

dictum est cùm de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ principalior est in peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quòd « apostatare à Deo » dicitur esse superbiæ humanæ judicium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim quòd superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit : ex quo consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendùm, quòd non oportet esse eumdem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem « quod est primum in generatione, est postremum in corruptione : « et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum; ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud *Psalm.* CXXXVI : « Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea, » dicit Glossa quòd « coacervatione vitiorum subrepit diffidentia. » Et Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I, quòd « quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt. »

Ad quartum dicendum, quòd superbia dicitur esse gravissimum peccatorum; ex eo quòd per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato; et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata graviora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia sicut causa per quam alia peccata aggravantur; et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo), ideo super illud *Psal.* XVIII, « Emundabor a delicto maximo, » dicit Glossa, « hoc est à delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus à Deo. »

Ad quintum dicendum, quòd Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solùm in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm superbia debeat poni vitium capitale.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim et Cassianus enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inanis gloriæ; quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo superbia debet poni vitium capitale.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 31), quòd « superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite. » Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est (qu. 36. art. 4). Ergo multò magis superbia.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 17, vel 31), non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

(Conclusio. — Superbia uno modo considerata, est capitale vitium; alio autem modo considerata, potiùs omnium vitiorum regina et mater quam capitale vitium est dicenda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (art. 2 et art. 5), superbia dupliciter considerari potest: uno modo secundùm se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundùm quòd habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata ex quibus multa genera peccatorum oriuntur: et ideo quidam considerantes superbiam secundùm quòd est quoddam speciale peccatum; connumeraverunt eam aliis capitalibus. Gregorius verò considerans universalem influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est (art. 2, et qu. 132, art. 5), non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis; sed posuit eam « reginam omnium vitiorum et matrem; » unde dicit in XXXI. *Moral.*, ut supra: « Ipsa vitiorum regina superbia cùm devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis Ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinatè excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quòd invidia quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quòd superbia sit vitium capitale; sed quòd sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primò, de peccato ejus. Secundò, de pœna peccati. Tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primum peccatum hominis fuerit superbia. 2° Quid primus homo peccando appetierit. 3° Utrùm ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. 4° Quis plus peccaverit, utrùm vir vel mulier.

ARTICULUS I.

Utrùm primum hominis peccatum fuerit superbia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd superbia non fuerit primum hominis peccatum. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, V, quòd « per inobedientiam unus hominis peccatores constituti sunt multi. » Sed primum hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constricti sunt orginali peccato. Ergo inobedientia fuit primum hominis peccatum, et non superbia.

Præterea, Ambrosius dicit *super Luc.*, quòd « eo ordine diabolus Christum tentavit quo primum hominem devicit (1).

(1) Non sic expressè quidem quoad verba, sed quoad sen-

« Sed Christus primò tentatus est de gula; ut patet *Matth.*, IV, cùm ei dictum est, « si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant. » Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo diabolo suggerente peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit; ut patet *Genes.*, III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud I. *ad Timoth.*, II, « mulier seducta in prævaricatione fuit, » dicit Glossa : « Hanc propriè seductionem appellavit Apostolus per quam id quod suadebatur, cùm falsum esset, verum esse putatum est; scilicet quòd Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quòd sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem, invideret, qui eos homines fecerat. » Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati superbia. » Sed peccatum primum hominis est initium omnis peccati; secundùm illud *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. » Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

(Conclusio. — Primi hominis peccatum primum superbia fuit, qua quoddam spirituale bonum supra mensuram suæ conditionis appetivit.)

Respondeo dicendum, quòd ad unum peccatum multi motus concurrere possunt; inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primò inordinatio invenitur. Manifestum est autem quòd primò invenitur inordinatio in motu interiori animæ quàm in actu exteriori corporis : quia ut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (cap. 18) : « Non amittitur corporis sanctitas manente animæ sanctitate. » Inter motus autem interiores priùs

sum æquivalenter : *Tria præcipuè docemur* (inquit) *esse tela diaboli, quibus ad vulnerandam hominis mentem consuevit armari : gulæ unum, aliud jactantiæ, ambitionis tertium; inde autem cœpit, unde jam vicerat.*

ovetur appetitus in finem, quàm id quòd quæritur propter
ıem : et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit
se primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in
ıtu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad
iritum : unde non potuit esse prima inordinatio appetitûs hu-
ıni ex hoc quòd appetierit aliquod sensibile bonum, in quod
rnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur
tur quòd prima inordinatio appetitûs humani fuit ex hoc quòd
quod bonum spirituale inordinatè appetiit. Non autem inor-
ıatè appetivisset, appetendo id secundùm suam mensuram ex
ina regula præstitutam : unde relinquitur quòd primum pecca-
n hominis fuit in hoc quòd appetiit quoddam spiritûs bonum
ora suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. Unde ma-
estum est quòd primum peccatum primi hominis fuit superbia.
Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quòd homo non obe-
rit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum;
ia hoc non posset contingere nisi præsuppositâ inordina-
ne voluntatis. Relinquitur ergo quòd voluerit propter aliquid
ıd. Primum autem quòd inordinatè voluit, fuit propria
ellentia : et ideo inobedientia in eo causata fuit ex super-
. Et hoc est quod Augustinus dicit *ad Orosium* (qu. 4)
ıd « homo elatus superbiâ, suasioni serpentis obediens,
ecepta Dei contempsit. »
Ad secundùm dicendum, quòd in peccato primorum paren-
ı etiam gula locum habuit. Dicitur enim *Genes.*, III : « Vidit
lier quòd lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum
ilis aspectuque delectabile; et tulit de fructu ejus, et co-
dit. » Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit pri-
m motivum ad peccandum, sed potiùs suasio serpentis, qui
it : « Aperientur oculi vestri et eritis sicut dii; » quod
ıetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ
ivatum est ex peccato superbiæ.
Ad tertium dicendum, quòd appetitus scientiæ causatus fuit
primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ. Unde
in verbis serpentis præmittitur : « Eritis sicut dii : » et
tea subditur : « Scientes bonum et malum. »
Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XI. *super
nes. ad lit.* (cap. 30), « verbis serpentis mulier non cre-

deret à bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. » Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis; sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem ejus elatio; ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II.

Utrùm superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quòd appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundùm suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundùm suam naturam. Dicitur enim *Genes.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientiâ boni et mali potiretur : hoc enim ei à serpente suggerebatur : « Eritis sicut dii scientes bonum et malum. » Sed appetitus scientiæ est homini animalis ; secundùm illud Philosophi in principio *Metaph.* : « Omnes homines naturâ scire desiderant. » Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientiâ præditus erat; secundùm illud *Eccles.*, XVII : « Disciplina intellectûs replevit illos. » Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quòd primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundùm illud *Exod.*, XV : « Quis similis tui in fortibus, Domine (2) ? » Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

(1) De his etiam in *Isai.*, XVII, lect. 2, col. 2.

(2) Vel secundùm 70, vers. 11 : *Quis similis tibi in diis*, qui vel falsò vel similitudinariè dicuntur dii, etc.

Sed contra est, quod super illud *Ps.* LXVIII : « Quæ non rapui tunc exsolvebam, » dicit Augustinus : « Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. »

(Conclusio. — Peccavit primus homo per superbiam, inordinatè appetendo divinam similitudinem, non modò quantum ad scientiam boni et mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantum ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem; nullo autem modo naturæ divinæ similitudinem appetiit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est similitudo : una *omnimodæ æquiparantiæ;* et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipuè sapientis. Alia autem est similitudo *imitationis*, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius, secundùm suum modum. Dionysius enim dicit in IX. cap. *De div. Nomin.* : « Eadem similia sunt Deo et dissimilia : illud quidem secundùm contingentem imitationem, hoc verò secundùm quòd causata minùs habent a causa. » Quodlibet autem bonum in creatura existens, est quædam participata similitudo primi boni : et ideo ex hoc ipso quòd homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (art. 1), consequens est quòd appetierit divinam similitudinem inordinatè. Considerandum tamen est quòd appetitus est propriè rei non habitæ. Bonum autem spirituale secundùm quòd creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundùm tria attendi. Primò quidem secundùm ipsum esse naturæ; et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa homini; de quo dicitur *Genes.*, I, quòd « Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam; » et angelo de quo dicitur *Ezech.*, XXVIII : « Tu signaculum similitudinis. » Secundò verò quantum ad cognitionem; et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit. Unde in præmissis verbis cùm dictum esset : « Tu signaculum similitudinis, » statim subditur, « plenus sapientiâ. » Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solùm in potentia. Tertiò, quantum ad potestatem operandi; et hanc similitudinem nondum erant in actu asse-

cuti, neque angelus neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent. Et ideo, cùm uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinatè divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter, appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit; ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum, vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum : et secundariò peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit, XI. *Super Genes. ad lit.* (cap. 30) quòd « menti mulieris inerat amor propriæ potestatis. » Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem : unde Augustinus dicit in lib. *De vera rel.* (cap. 13), quòd « magis voluit suâ potentiâ frui quàm Deo. Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd appetere similitudinem Dei absolutè quantum ad scientiam, non est peccatum, sed appetere hujusmodi similitudinem inordinatè (id est supra mensuram suam), peccatum est. Unde super illud *Psalm.* LXX « Deus, quis similis erit tibi? » dicit Augustinus : « Qui per se vult esse ut Deus à nullo est, perversè vult esse similis Deo ut diabolus qui noluit esse sub eo, et homo qui ut servus noluit teneri præcepto. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 15) : « Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas. » Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecùs quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, « pœna proportionatur culpæ. » Sed peccatum primorum parentum gravissimè est punitum, quia « per ipsum mors introivit in hunc mundum, » ut Apostolus dicit *ad Rom.*, V. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, « primum in quolibet genere videtur esse maximum, » ut dicitur in II. *Metaphysic.* (text. 4). Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra est, quod Origenes dicit in lib. I. *Periarchon* cap. 3) (1) : « Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur aut decidat ; sed paulatim et per partes defluere eum necesse est. » Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

(Conclusio. — Non simpliciter, sed secundùm quid, pri-

(1) Sive *de principiis*, ex græco περὶ ἀρχῶν, ubi circa finem capitis, immutato tantisper sensu, ita loquitur : *Si aliquando satietas aliquem cepit ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quòd ad subitum ruis evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est; adeò ut fieri possit interdum, ut si brevis aliquis lapsus acciderit, et citò resipiscat ac in se revertatur, non penitus ruere, sed revocare pedem ac relire ad statum suum, et rursum statuere* (sive *restituere*) *possit quod per negligentiam fuerat lapsum.*

morum parentum peccatum fuit cæteris gravius, quia videlicet maximè dedecuit illorum statum innocentiæ ac perfectæ munditiæ.)

Respondeo dicendum, quòd duplex gravitas in peccato attendi potest: una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione: alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundùm aliquam circumstantiam loci, vel personæ aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior: unde secundùm eam magis peccatum dicitur grave, quàm secundùm aliam. Dicendum est igitur quòd peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis, secundùm speciem peccati. Etsi enim superbia secundùm suum genus habet quamdam excellentiam inter alia peccata, major tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphemat, quàm superbia qua quis inordinatè divinam similitudinem appetit: qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. 2). Sed secundùm conditionem personarum peccantium peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem statûs ipsorum: et ideo dicendum est quòd illud peccatum fuit quidem secundùm quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundùm quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi statûs, quâ subtractâ deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quòd in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quòd primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ. Dicitur enim I. *ad Timoth.*, II, quòd « Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit; » et sic videtur quòd peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundùm illud *Luc.*, XII : « Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundùm voluntatem ejus, plagis vapulabit multis; qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis. » Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 2) : « Si caput est vir, meliùs debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis maximè uxorem suam, ut illa imitetur virum. » Sed ille qui meliùs debet facere, si peccet, graviùs peccat. Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia; quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quòd Adam graviùs peccavit quàm Eva.

Sed contra est, quòd pœna respondet culpæ. Sed mulier est graviùs punita quàm vir, ut patet *Genes.*, III. Ergo graviùs peccavit quàm vir.

(Conclusio. — Evæ peccatum gravius fuit quàm Adæ, quanquam ex conditione personæ graviùs Adam peccaverit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), gravitas peccati principaliùs attenditur secundùm peccati speciem quàm secundùm peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quòd si consideremus conditionem personæ utriusque (scilicet mulieris et viri), peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere; sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum æquale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia : unde Augustinus dicit, XI. *Super Genes. ad lit.*

(cap. 36), quòd « mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu. » Sed quantum ad speciem superbiæ, graviùs peccavit mulier triplici ratione. Primò quidem, quia major elatio fuit mulieris quàm viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quòd Deus prohibuerit ligni esum ne ad ejus similitudinem pervenirent : et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quòd contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum : unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit quòd voluit eam consequi per seipsum. Secundò, quia mulier non solùm ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit; unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertiò, in hoc quòd peccatum viri diminutum est ex hoc quòd in peccatum consensit, « amicabili quadam benevolentiâ, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus; quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit, » ut Augustinus dicit, XI *Super Genes. ad lit.* (c. 42). Et sic patet quòd peccatum mulieris fuit gravius quàm peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, in quantum scilicet ignorantia in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundùm quid.

Ad tertium dicendum, quòd vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum, sed quia, ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 11), « inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, id est de facili remissibile. »

QUÆSTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de pœna primi peccati.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De morte, quæ est pœna communis. 2° De aliis particularibus pœnis quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS I.

Utrùm mors sit pœna peccati primorum parentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quòd corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quòd *mortale* ponitur in diffinitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et aliï corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut in aliis animalibus, secundùm illud *Eccles.*, III : « Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio. » Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur à primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quòd omnes homines æqualiter mortem paterentur; quod patet esse falsum, quia quidam citiùs aliis et graviùs moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est à Deo, ut suprà habitum est (I. part., qu. 49, art. 2). Sed mors non videtur esse à

Deo; dicitur enim *Sap.*, I, quòd « Deus mortem non fecit. » Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoriæ; nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quòd non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum; nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet *Genes.*, IV. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, V: « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors. »

(Conclusio. — Mors ac corporales defectus pœnæ consequentes sunt peccati primorum parentum.)

Respondeo dicendum, quòd si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in I. dictum est (qu. 99, art. 1), homini in sui prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur; sed quia mens hominis per peccatum à divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi, unde tanta est rebellio carnalis appetitûs ad rationem; nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ, unde consequitur mors et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quòd subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni: unde per oppositum mors et ægritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subjectionis corporis ad animam. Unde patet quòd sicut rebellio carnalis appetitûs ad spiritum est pœna peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *naturale* dicitur quod

ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ de se est immortalis : et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactûs, et per consequens medium inter tangibilia ; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in II. *De anima*. Non autem est conditio secundùm quam materia adaptetur formæ, quia si esset possibile, cùm forma sit incorruptibilis, potiùs oporteret materiam incorruptibilem esse : sicut quòd serra sit ferrea competit formæ et actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum ; sed quòd sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundùm electionem agentis : nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem qui est conditor hominis, omnipotens est : unde ademit suo beneficio ab homine primitus institato, necessitatem moriendi ex tali materia consequentem ; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic, mors et est naturalis, propter conditionem materiæ, et est pœnalis, propter amissionem divini beneficii præservantis à morte.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo illa hominis ad alia animalia, attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum verò animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum, quòd primi parentes fuerunt à Deo instituti, non solùm sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis defectus ex peccato con-

sequitur dupliciter. Uno modo, per modum pœnæ taxatæ à Judice; et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est, qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quòd aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via; et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii, sunt mors et aliæ pœnalitates præsentis vitæ : et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimodè in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit; hoc enim est contra id quod dicitur *Rom.*, IX : « Cùm nondum aliquid boni aut mali egissent; » et etiam est contra hoc quod in I. ostensum est (qu. 90, art. 4), quòd anima non est creata ante corpus, sed vel in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris (unde frequenter parentes puniuntur in prole), vel etiam propter remedium salutis ejus qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum, quòd mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundùm quòd est quoddam malum humanæ naturæ; et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundùm quòd habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna; et sic est à Deo. Unde Augustinus dicit in lib. *Retractat.* (lib. I, cap. 21 et 26), quòd « Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est pœna. »

Ad sextum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XV. *De Civit. Dei* (cap. 6), « quemadmodum injusti malè utuntur non tantùm malis, verùm etiam bonis, ita justi benè utuntur non tantùm bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut mali malè lege

utantur, quamvis lex sit bonum, et boni benè moriantur, quamvis sit mors malum. » In quantum igitur sancti benè morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quòd mors dupliciter accipi potest. Uno modo pro ipsa privatione vitæ; et sic mors sentiri non potest, cùm sit privatio sensûs et vitæ : et sic non est *pœna sensûs*, sed *pœna damni*. Alio modo, secundùm quòd nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem sicut et de generatione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundùm quòd est terminus alterationis; et sic in ipso instanti in quo primò privatur vitâ, dicitur inesse mors : et secundùm hoc etiam mors non est *pœna sensûs*. Alio modo, corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem, sicut et dicitur aliquid generari dum movetur in *generatum esse* : et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, *Super Genes. ad lit.* (lib. XI, cap. 32), « hæc mors eâ die accidit, qua factum est quod Deus vetuit, » quia ex tunc « morbidam qualitatem et mortiferam » primi parentes in corpore mortali contraxerunt. Vel sicut dicit lib. I. *De peccatorum meritis et remissione* (seu *De baptismo parvulorum*, cap. 16), « quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt, quo mortis legem qua in senium veterascerent acceperunt. »

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati, id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset (ut videtur) etiam sine peccato; hoc enim requirit dispositio fœminei sexûs, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis

sexûs et imperfectionem mulieris. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alienjus, non videtur ad pœnam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptûs pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est (art. 1). Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultûs sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens hominis pœna quòd à paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo reverteretur, scilicet « Cherubim et gladius flammeus atque versatilis. »

Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cùm dicitur *Genes.*, III : « Videte ne forte sumat de ligno vitæ et vivat in æternum. »

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare; quæ maximè in Scriptura Deo attribuitur secundùm illud *Psalm.* CXIV : « Miserationes ejus super omnia opera ejus. » Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis; ut dicitur : « Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum. »

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus ; secundùm illud I. *ad Timoth.*, ultimo : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus. » Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter

ergo post peccatum dicitur eis Deus « tunicas pellicias » fecisse.

9. Præterea, pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo, quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quòd eorum oculi aperirentur, ut dicitur *Genes.*, III. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est, quòd hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ à Deo; qui omnia facit « in numero, pondere et mensura, » ut dicitur *Sap.*, XI.

(Conclusio. — Varia in Scripturis pœnarum genera describuntur, quibus dignè et convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur; per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit : et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primò quidem quantum ad hoc quòd subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat; scilicet locus terrestris paradisi : quod significatur *Gen.*, III, cùm dicitur : « Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis. » Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quæ primo statui competebant : scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ; et à loco : « Collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium. » Secundò autem puniti fuerunt quantum ad hoc quòd attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ; et hæc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus ad quod pertinet differentia sexûs, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna, secundùm duo, propter quæ viro conjungitur; quæ sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primò quidem, quantum ad

tædia quæ sustinet portando prolem conceptam : et hoc significatur cùm dicitur : « Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos. » Secundò, quantum ad dolorem quem patitur in pariendo : et quantum ad hoc dicitur : « In dolore paries. » Quantum verò ad domesticam conversationem, ponitur secundùm hoc quòd subjicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur : « Sub viri potestate eris. » Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quòd necessaria vitæ procuret : et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem, per terræ sterilitatem; cùm dicitur : « Maledicta terra in opere tuo. » Secundò, per laboris auxietatem, sine qua fructus terræ non percipit : unde dicitur : « In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. » Tertiò, quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus ; unde dicitur : « Spinas et tribulos germinabit tibi. « Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur. Primò quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum ; unde dicitur : « Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos. » Secundò, quantum ad increpationem propriæ culpæ; per hoc quod dicitur : « Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis. « Tertiò, quantum ad commemorationem futuræ mortis; secundùm quòd ei dictum est : « Pulvis es et in pulverem reverteris. » Ad quod etiam pertinet quòd Deus fecit ēis « tunicas pelliceas » in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus in XIV. *De Civit. Dei :* « Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxeret; ita ad fœtandum et concipiendum non libidinis appetitus sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.» Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta; non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et ejus gubernator extitisset; sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam; quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut pu-

nitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit *super Genes. ad litteram* (lib. III, cap. 18); quamvis Alcuinus dicat quòd ante peccatum terra omnino spinas et tribulòs non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quòd multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset; sed propter multitudinem afflictionum quas mulier patitur ex hoc quòd portat fœtum conceptum : unde signanter conjungitur : « Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos. »

Ad tertium dicendum, quòd illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quòd ærumnas patiatur, et cum dolore pariat; præter beatam Virginem, quæ « sine corruptione concepit, et sine dolore peperit; » quia ejus conceptio non fuit secundùm legem naturæ à primis parentibus derivatam. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultûs comedat panem. Et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur « (Homo enim nascitur ad laborem, » ut dicitur *Job.*, V). Et sic, panem qui ab aliis in sudore vultûs elaboratur manducant.

Ad quartum dicendum, quòd locus ille paradisi terrestris quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum; dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quò aditus hominis præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quòd salvis spiritualis sensûs mysteriis, ille locus præcipuè videtur esse inacessibilis propter vehementiam æstûs in locis intermediis ex propinquitate Solis : et hoc significatur per *flammeum gladium* : qui *versatilis* dicitur propter proprietatem motûs circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporis creaturæ disponitur ministerio angelorum (1), ut patet per Augustinum III. *De Trinit.*

(1) Sive *Cherubim* (quod pluralis apud Hebræos numeri est), *adjunguntur*. Unde apud 70 expressiùs dicuntur τὰ

(cap. 1), convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit in undecimo *super Genes. ad lit.* (cap. 40): « Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia. »

Ad sextum dicendum, quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset; sed beneficio illius potuisset vitam magis prolongare : unde quod dicitur, « Et vivat in æternum, » sumitur ibi *æternum* pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria hujus vitæ diutiùs permaneret.

Ad septimum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 39), « verba hæc non tam Dei sunt primis parentibus insultantis, quàm cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt; » quia scilicet « non solùm Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat, conservavit. »

Ad octavum dicendum, quòd vestitus necessarius est homini secundùm statum præsentis miseriæ, propter duo; primò quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis; putà intemperie caloris et frigoris; secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipuè manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant : quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi; ut in I. dictum est (qu. 97, art. 2). Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quæ ad confusionem induceret : unde dicitur in *Genes.* : « Erat autem uterque nudus (Adam scilicet et uxor ejus) et non erubescebant. » Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit undecimo *super Genes. ad lit.* : « Non est credendum quòd primi parentes essent producti clausis oculis; præcipuè cùm de muliere

ἀφεσυβίμ ad pluralem numerum designandum, seu Cherubinos plures (et saltem duos) indicandos, ut jam notatum suprà.

dicatur quòd vidit lignum quòd esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant : scilicet adinvicem concupiscendum, quod ante non fuerat. »

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

Circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm fuerit conveniens quòd à diabolo homo tentaretur. 2° De modo et ordine illius tentationis.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli, et peccato hominis ; secundùm illud *Matth.*, XXV : « Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus, præscius futurorum, sciebat quòd homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur : et sic bene sciebat quòd non expediebat ei quòd tentaretur. Ergo videtur quòd nec fuerit conveniens quòd permitteret eum tentari.

3. Præterea, quò aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur ; sicut et e contrario pertinere videtur ad præmium, quòd impugnatio subtrahatur ; secundùm illud *Proverb.*, XVI : « Cùm placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem. » Sed pœna non debet præ-

cedere culpam. Ergo inconveniens fuit quòd homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est, quòd dicitur *Ecclesiast.*, XXXIV : « Qui tentatus non est, qualia scit. »

(Conclusio. — Decuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari per malos angelos permitteret, et per bonos eum juvari faceret.)

Respondeo dicendum, quòd divina sapientia « disponit omnia suaviter, » ut dicitur *Sap.*, VIII, in quantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundùm suam naturam : quia, ut dicit Dionysius IV. cap. *De div. Nomin.*, « providentia non est naturam corrumpere, sed salvare. » Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit : unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari permitteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quòd supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravari per culpam : et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundùm ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori (scilicet à Deo) in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci : quia sicut dicitur *Jac.*, I : « Deus intentator malorum non est. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus sciebat quòd homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus, ita etiam sciebat quòd per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur; secundùm illud *Eccles.*, XV : « Deus reliquit hominem in manu consilii sui. » Unde Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 6) : « Non mihi videtur magna laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo malè vivere suaderet; cùm et in natura

osse et in potestate haberet velle non consentire suadenti. »

Ad tertium dicendum, quòd impugnatio cui cum difficultate esistitur pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat bsque omni difficultate tentationi resistere : et ideo impu-;natio tentatoris ei pœnalis non fuit.

ARTICULUS II.

Utrùm fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conve-niens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine na-turæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior nuliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem ; ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per sugges-tionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cùm ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minùs sensibilibus quàm in-telligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quòd solùm spirituali tentatione homo tentaretur, quàm exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum sugge-rere, nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quàm serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationabili non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse « callidior cunctis animalibus, » vel « prudentissimus omnium bestiarum » se-cundùm aliam translationem (septuaginta Interpretum). In-convenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et à Deo punitus.

Sed contra est, quòd « id quod est primum in aliquo ge-nere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis; in quantum videlicet præcedit in sensuali-tate (quæ per serpentem signatur) peccati concupiscentia; in

ratione inferiori (quæ signatur per mulierem) delectatio; in ratione superiori (quæ signatur per virum) consensus peccati; ut Augustinus dicit XII. *De Trinit.* (cap. 12). Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

(Conclusio. — Tentationis ordo et modus quo primus homo per serpentis suggestionem et Evæ irritamentum tentatus est, conveniens fuit.)

Respondeo dicendum, quòd homo compositus est ex duplici natura; intellectiva scilicet, et sensitiva: et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno modo ex parte intellectûs; in quantum promisit divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensûs; et sic usus est his sensibilibus quæ maximam habent affinitatem ad hominem; partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur, quasi instrumentum tentationis ad seducendum virum; tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam, quia propter conjunctionem ejus ad virum, maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti: nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quòd suggestio qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quàm suggestio exterior habeat, quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo, saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum: et ideo non potuit eum interiori suggestione sed solùm exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 9), « non debemus opinari quòd serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cùm esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit undecimo *super Genes. ad lit.* (cap. 39), « serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli qui in illo agebat dolum : Sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astutè suadendum. » Et cap. 28 : « Non itaque serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem ; neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem; quandoquidem nec ipsi homines (quorum rationalis natura est) cùm dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. » Et iterum cap. 29 : « Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini ; nisi quòd illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. » Et cap. 36 : « Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit ; quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. » Et sicut rursum Augustinus dicit II libro *super Genes. contra Manic.* (cap. 18), « nunc quidem ejus pœnæ (scilicet diaboli) dicitur, qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur : *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ*, pecora illi præponuntur ; non in potestate, sed in conversatione naturæ suæ; quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei : *Pectore et ventre repes* (Genes. III), *secundùm aliam literam* (1), ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animi. Nomine autem ventris significatur carnale desiderium ; quia hæc pars mollior sentitur in corpore ; his autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur : *Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ :* duobus modis intelligi potest : vel ad te pertinebant quos terrena cupiditate deceperis; »

(1) Hoc est, secundùm editionem 70 Interpretum, ubi vers. 14, editio vulgata legit, *super pectus tuum gradieris ;* semetsi græcè quoque πορεύσῃ, quod perinde est ac *ambulabis* vel *gradieris* expressius quàm *repes*.

id est « peccatores, qui terræ nomine significantur : vel certè tertium genus tentationis, his verbis figuratur, quod est curiositas ; terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quòd inimicitiæ ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari nisi per illam animalem partem quæ quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio; semen mulieris, fructus boni operis quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur delectatio, illam capiat : et illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat. » Hucusque Augustinus.

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de studiositate et curiositate ipsi opposita.

Circa studiositatem autem quæruntur duo. 1° Quæ sit materia studiositatis. 2° Utrùm sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm materia studiositatis sit proprìè cognitio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quòd adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere ad hoc quòd rectè faciat quod est faciendum. Ergo videtur quòd non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit *ad Rom.* XIII : « Carnis curam ne feceritis in de-

sideriis. » Ergo studiositas non est solùm circa cognitionem.

3. Præterea, *Hieremiæ* VI. dicitur : « A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student. » Sed avaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum ; ut supra dictum est (qu. 118, art. 2). Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XVII : « Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem. » Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est propriè circa cognitionem.

(Conclusio. — Tametsi primò et propriè studiositas circa cognitionem occupetur, tamen secundariò et minùs propriè etiam circa ea ad quæ operanda cognitionis directione indigemus, versatur.)

Respondeo dicendum, quòd *studium* propriè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud; unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundariò autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo *studium* per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiam circa quam primò et principaliter sunt; sicut fortitudo, pericula mortis, et temperantia, delectationem tactus. Et ideo *studiositas* propriè dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundùm quòd est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo priùs studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quòd ex affectu hominis trahitur mens ad intendendum his ad quæ afficitur, secundùm illud *Matth.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. » Et quia circa ea quibus caro fovetur, maximè homo afficitur, cons quens est quòd cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter optimè possit carni suæ subvenire. Et secundùm hoc *curiositas* ponitur

circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quòd avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maximè necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundùm hoc *studium* attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II.

Utrùm studiositas sit pars temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd studiositas non sit pars temperantiæ. *Studiosus* enim dicitur aliquis secundùm studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur *studiosus*, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine *studiosi*. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est (art. 1), ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva : unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 9). Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantia nomen sumitur ex quadam refrænatione; unde magis opponitur vitio quod est excessùs. Nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid : unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu (scilicet negligentia studendi), quàm vitio quod est in excessu, scilicet curiositatis; unde propter horum similitudinem dicit Isidorus, X. lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, cap. 18), quòd « studiosus dicitur quasi studiis curiosus. » Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 21) : « Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est. » Sed curiositas prohibetur per stu-

diositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

(Conclusio. — Studiositas temperantiæ pars potentialis est, quòd ei ut virtus minùs principalis principali, adjungatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 14, art. 1, 2 et 3), ad temperantiam pertinet moderari motum appetitûs, ne superfluè tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundùm naturam corporalem, ita secundùm animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in princip. *Metaphysic.*, quòd « omnes homines naturaliter scire desiderant. » Moderatio autem hujusmodi appetitûs pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quòd studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adjuncta ut principali virtuti, et comprehenditur sub modestia, ratione superiùs dictâ (qu. 160, art. 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI. *Ethic.* In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut suprà dictum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis; et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud : et hoc pertinet ad virtutem studiositatis, unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap, ult.), « ad hoc quòd homo fiat virtuosus, oportet quòd servet se ab his ad quæ maximè inclinat natura. » Et inde est quòd quia natura præcipuè inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipuè consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in

quadam refrænatione à delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quòd cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrænet, ne immoderatè rerum cognitionem intendat. Ex parte verò naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrænatione consistit, et secundùm hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas; sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO CLXVII.

De curiositate, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de curiositate.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. 2° Utrùm sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS I.

Utrùm circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundùm Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 6 vel 7), « in his quæ secun-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3.

dùm se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. » Sed cognitio intellectiva secundùm se est bona. In hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « bonum animæ humanæ est secundùm rationem esse; » cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod à Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo est, secundùm illud *Eccles.*, I : « Omnis sapientia à Domino Deo est; » et *Sap.*, VII, dicitur : « Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, etc. » Per hoc etiam homo Deo assimilatur quòd veritatem cognoscit, quia « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, » ut habetur *ad Hebr.*, IV. Unde I. *Reg.*, II, dicitur quòd « Deus scientiarum Dominus est. » Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipuè esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum. Dicit enim Hieronymus *super Dan.* (cap. 1) : « Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat » (ut et refertur in *Decretis*, dist. 37, *Qui de mensa*). Et Augustinus dicit in II. *De doctrina christ.* (cap. 40), quòd « si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vendicanda. » Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit (*ad Ephes.*, IV) : « Nonne vobis videtur in vanitate sensûs et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus dialecticâ arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat? » Sed vanitas

sensûs et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

(Conclusio. — Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenus videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus ac vitiosus esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 166, art. 1), studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel in quantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundùm illud I. *ad Cor.*, VIII : « Scientia inflat; » vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem : uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 21) : « Sunt qui desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissimè intentissimèque perquirant : unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpè disputant, sibimet habitare videantur. » Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundùm illud *Jerem.*, IX : « Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut iniquè agerent laboraverunt. » Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitûs et studii ad discendam veritatem; et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minùs utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit : unde Hieronymus dicit : « Sacerdotes dimissis Evangeliis et Prophetis, videmus comœdias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. » Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo à quo

non licet, sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curiositas : unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 4) : « Nescio an philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percunctandis dæmonibus. » Tertiò, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei : unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 29), quòd « in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper permanentia faciendus. » Quartò, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur : unde dicitur *Eccles.*, III : « Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris ; et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus. » Et postea sequitur : « Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum hominis consistit in cognitione veri. Non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in X. *Ethic.* (cap. 7 vel 8). Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundùm quòd talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quòd etsi ratio illa ostendit quòd cognitio veritatis secundùm se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinatè cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quòd studium philosophiæ secundùm se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperant Deo illis revelante, ut dicitur *ad Rom.*, I. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit *ad Coloss.*, II : « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundùm traditionem hominum, et non secundùm Christum. » Et Dionysius dicit in *Epist. ad Polycarpum*, sive VII, de quibusdam philosophis, quòd « divinis non sanctè contra divina utuntur, per

sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem » (sive divinum cultum abolere).

ARTICULUS II.

Utrùm vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visûs, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactûs et gustûs. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quòd nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum : unde Augustinus dicit in VI. *Confess.*, quòd « quodam pugnæ casu cùm clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. » Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua *Poetica* (1) (cap. 2). Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur *Eccles.*, XVII, « unicuique mandavit Deus de proximo suo. » Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 38), quòd « concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. » Ut autem dicit Beda (2), « concupiscentia oculorum

(1) Non sicut priùs *poetria*, quod fœminæ nomen est poeticam callentis artem aut exercentis.

(2) Vel, *concupiscentia oculorum est omnis curiositas quæ fit in discendis artibus nefariis, in contemplandis spectaculis turpibus et supervacuis, in dignoscendis etiam*

non est solùm in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum; » quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cùm ergo *concupiscentia oculorum* sit quoddam vitium, sicut etiam *superbia vitæ* et *concupiscentia carnis*, contra quæ dividitur I. *Joan.*, II, videtur quòd vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

(Conclusio. — Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione : uno modo, quando ejusmodi cognitio inanis est, et ad nullum utilem finem ordinata; altero modo, quando ejusmodi cognitio ad finem noxium refertur.)

Respondeo dicendum, quòd cognitio sensitiva ordinatur ad duo : uno enim modo tam in hominibus quàm in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam (vel speculativam vel practicam). Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo in quantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potiùs avertit hominem ab aliqua utili consideratione : unde Augustinus dicit in X. *Confess.* (cap. 35): « Canem currentem post leporem jam non specto, cùm in circo est. At verò in agro si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio. Et nisi jam mihi demonstratâ infirmitate meâ, citò admoneas ut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco. » Alio modo, in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum, et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinatè propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem.

carpendisque vitiis proximorum, ut videre est super I. *Joan. Canon.* seu *Epist.*

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas, et vocatur *concupiscentia oculorum*, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales : unde omnia sensibilia videri dicuntur, ut Augustinus dicit in X. lib. *Confess.* (cap. 36). Et sicut Augustinus ibidem subdit, « ex hoc evidentiùs discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quòd voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lævia sectatur: curiositas autem etiam his contraria, tentandi causâ, non ad subeundam molestiam, sed experiendi nocendique libidinem. »

Ad secundum dicendum, quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus (Homil. VI *in Matth.*), dicit quòd « adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones. »

Ad tertium dicendum, quòd prospicere facta aliorum vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam (ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius), vel etiam ad utilitatem illius (ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiosè, secundùm regulam charitatis et debitum officii), est laudabile, secundùm illud *ad Hebr.*, X : « Considerate vos invicem in provocationem charitatis et bonorum operum. » Sed quòd aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Unde dicitur *Proverb.*, XXIV : « Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus. »

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de modestia secundùm quòd consistit in exterioribus motibus corporis.

Et circa hoc quærantur quatuor : 1° Utrùm in exterioribus motibus corporis, qui seriò aguntur, possit esse virtus et vitium. 2° Utrùm possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. 3° De peccato quod fit in excessu ludi. 4° De peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS I.

Utrùm in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundùm illud *Ps.* XLIV : « Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus ; » Glossa (ex Augustino sumpta), « id est in conscientia. » Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exteriùs. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis à natura, ut patet per Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 1). Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundùm quam quidam sunt velocis motûs, et quidam tardi motûs ; et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut suprà dictum est (qu. 166, art. 1). Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile ; dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 18) : « Est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. » Ergo videtur quòd circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 16.

Sed contra est, quòd decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis; dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 19): « Sicut mollicuium et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem ac rusticum. Naturam imitemur. Effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est. » Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

(Conclusio. — Cùm exteriores hominis actiones et motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.)

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis consistit in hoc quòd ea quæ sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quòd exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles; ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quòd circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistat. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo : uno quidem modo, secundùm convenientiam personæ; alio modo, secundùm convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius in I. *De offic.* (ubi suprà) : « Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere. » Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur : « Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. » Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo, scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personæ, unde dicit quòd « est scientia circa decens in motu et habitudine ; » et bonam ordinationem, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quæ circumstant, unde dicit quòd est « experientia separationis (id est distinctionis) actionum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundùm illud *Eccles.* XIX : « Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo. » Et Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18), quòd « habitus mentis in corporis statu cernitur, et quòd vox quædam animi est, corporis motus. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispo-

sitionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18) : « Motum natura informet ; si quid sanè in natura vitii est, industria emendet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipuè attenditur secundùm animæ passiones : et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18), quòd « hinc (scilicet ex motibus exterioribus) homo cordis nostri absconditus aut levior aut jactantior aut turbidior, aut contra gravior et constantior et purior et maturior æstimatur. » Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt, secundùm illud *Eccles.*, XIX : « Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus. » Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundùm illud quod Augustinus dicit in *Regula :* « In omnibus moribus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. » Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in IV. *Ethic.* In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam* vel *affabilitatem,* quæ attenditur circa delectationes et tristitias quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. In quantam verò exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis,* secundùm quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interiùs.

Ad quartum dicendum, quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quòd interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18) : « Ars desit, non desit correctio. »

ARTICULUS II.

Utrùm in ludis possit esse aliqua virtus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 23) : « Væ vobis qui ridetis, quia flebitis, ait Dominus : non solùm ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror. » Sed illud quod potest virtuosè fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, virtus est « quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut suprà habitum est (1, 2, qu. 55, art. 4). Sed Chrysostomus dicit (Homil. VI *in Matth.*) : « Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt : Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere. » Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 6 sive 9), quòd « operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. » Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in III. *Ethic.* Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II. *Music.* (cap. ult.) : « Volo tandem tibi parcas; nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. » Sed ista remissio animæ à rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere *jucunditatem* (sive *bonam conversationem*, sicut infrà).

(Conclusio.—Circa ludos et jocos qui nonnunquam animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam *eutrapeliam* vocant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut homo indiget corporali

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 2, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 25; et *Isai.*, III, lect. 5; et IV. *Ethic.*, lect. 16.

quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quòd habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita, ad determinatas operationes proportionata. Et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur; præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini: et ideo quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ sive speculativæ. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus elevatur, quamvis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tantò aliquis magis altero fatigatur, quantò vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quòd fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, ut suprà habitum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 25, art. 2, et qu. 31, art. 1, ad 2). Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissâ intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in *Collationibus Patrum* legitur quòd B. Joannes Evangelista, cùm quidam scandalizarentur quòd eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat ut sagittam traheret. Quod cùm pluries fecisset, quæsivit utrùm hoc continuè facere posset; qui respondit quòd si hoc continuè faceret, arcus frangeretur. Unde B. Joannes subintulit quòd similiter animus hominis frangeretur, si nunquam à sua intensione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur *ludicra* vel *jocosa*: et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 14 sive 12), quòd « in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur. » Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria

esse præcipuè cavenda. Quorum primum et principale est, quòd prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis : unde Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. » Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur : unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 20) : « Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum. » Et Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena ; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen elucet. » Tertiò autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, et tempori et loco, et secundùm alias circumstantias debitè ordinetur, ut scilicet sit « et tempore et homine dignus, » ut Tullius dicit ibidem. Hujusmodi autem secundùm regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundùm rationem operans est virtus moralis : et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus *eutrapeliam* nominat, ut dictum est (1, 2, qu. 60, art. 5). Et dicitur aliquis *eutrapelus* à bona conversione, quia scilicet benè convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et in quantum per hanc virtutem homo refrænatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit in I. *Rhetor.* (seu *De invent. rhetor.*), quòd « quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem. » Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundùm illud *Proverb.*, VIII : « Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. » Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum à conversatione humana, sed à doctrina sacra ; unde præmittit : « Licèt interdum honesta joca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possimus ? »

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Chrysostomi est

intelligendum de illis qui inordinatè ludis utuntur, et præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt : sicut de quibusdam dicitur *Sap.*, XV : « Æstimaverunt esse ludum vitam nostram. » Contra quos dicit Tullius in I. *De offic.* : « Non ita generati à natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur, sed ad severitatem potiùs, et ad quædam studia graviora atque majora. »

Ad tertium dicendum, quòd ipsæ operationes illud secundùm suam speciem non ordinantur ad aliquem finem; sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem ; et secundùm hoc, si fiat moderatè, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in I. *De offic.* : « Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cùm gravibus seriisque rebus satisfecerimus. »

ARTICULUS III.

Utrùm in superfluitate ludi possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato; multa enim si seriò fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta vel levia sunt. Ergo videtur quòd in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 31 vel 17). Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quòd non sit peccatum.

3. Præterea, maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores; quod videtur esse falsum. Legitur enim in Vitis Patrum quòd B. Paphnutio revelatum est quòd quidam jocator futurus erat sibi consors in vita futura.

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 16, col. 1 et 2.

Sed contra est, quod super illud *Proverb.*, XIV : « Risus dolori miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat, » dicit Glossa, « luctus perpetuus. » Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

(Conclusio. — Cùm ludicra et jocosa laudabiliter et secundùm rationem dirigi queant, eorum excessus semper peccatum est : interdum lethale, propter speciem actionis, et interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.)

Respondeo dicendum, quòd in omni eo quod est dirigibile secundùm rationem, *superfluum* dicitur quod regulam rationis excedit, *diminutum* autem dicitur aliquid secundùm quòd deficit à regula rationis. Dictum est autem quòd ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundùm rationem. Et ideo *superfluum* in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum; quod quidem jocandi genus secundùm Tullium dicitur esse « illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum, » quando scilicet utitur aliquis causâ ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia : et sic patet quòd excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundùm defectum debitarum circumstantiarum, putà cùm aliqui utuntur ludo vel temporibus vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii séu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectûs ad ludum, cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quòd contra præceptum Dei vel Ecclesiæ talibus ludis utitur non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale; putà si aliquis non tantùm afficitur ad ludum quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt; quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus : et in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam verò sunt quæ secundùm suam speciem sunt peccata, sicut homici-

ium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum, uinimò ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad secundum dicendum, quòd superfluitas in ludo pertinet d ineptam lætitiam, quam Gregorius dicit esse filiam gulæ. 'nde *Exod.*, XXXII, dicitur : « Sedit populus manducare et ibere, et surrexerunt ludere. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, ludus est ne-essarius ad conservationem humanæ vitæ. Ad omnia autem uæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua fficia licita. Et ideo etiam officium histrionum quod ordinatur d solatium hominibus exhibendum, non est secundùm se licitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderatè ludo tantur, id est non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis d ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus in-ebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio er comparationem ad alios homines, tamen per comparatio-em ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas perationes, putà dum orant, et suas passiones et operationes omponunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas lar-iuntur. Unde illi qui moderatè eis subveniunt, non peccant, ed justè faciunt mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si ui autem superfluè sua in tales consumunt, vel etiam susten-int illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi os in peccato foventes. Unde Augustinus dicit *super Joan.* Tract. CX), quòd « donare res suas histrionibus, vitium est nmane, non virtus; » nisi fortè aliquis histrio esset in extrema ecessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambro-us in lib. *De offic.* : « Pasce fame morientem; quisquis nim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occi-isti. »

ARTICULUS IV.

Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in defectu ludi on consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum ludi-

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 16.

citur pœnitenti. Sed Augustinus dicit, de pœnitente loquens: « Cohibeat se à ludis et à spectaculis sæculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. » Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quòd à ludo abstinuerunt; dicitur enim *Jerem.*, XV: « Non sedi in consilio ludentium; » et *Tob.*, III, dicitur: « Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui. » Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem (quam inter virtutes numerat) esse habitum, « secundùm quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab his recipiunt. » Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quàm ad vitium.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. et IV. *Ethic.*, ponit defectum in ludo esse vitiosum.

(Conclusio. — Qui in ludo tamen defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant, et delectabilia moderatè ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem, minùs tamen iis qui in ludicris excedunt.)

Respondeo dicendum, quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, putà dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit: unde Seneca dicit: « Sic te geras sapienter, ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. » Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur « duri vel agrestes, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ubi suprà). Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem, delectatio autem et quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 9 sive 6), ideò defectus ludi minùs est vitiosus quàm ludi superexcessus. Unde Philosophus dicit in IX. *Ethic.* (cap. 12 vel 10), quòd « pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de de-

lectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectûs, quia hoc ipsum est secundùm rationem, quòd in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum, quòd Jeremias ibi loquitur secundùm congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat; unde subdit : « Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me. » Quod autem dicitur *Tob.*, III, pertinet ad ludum superfluum; quod patet ex eo quod sequitur : « Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui. »

Ad tertium dicendum, quòd austeritas secundùm quòd est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus (*Ethic.*, I), *amicitiam* nominat, vel *eutrapeliam* sive *jucunditatem*. Et tamen nominat et definit eam sic, secundùm convenientiam ad temperantiam, cujus est delectationes reprimere.

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de modestia secundùm quòd consistit in exteriori apparatu.

Circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. 2° Utrùm mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I.

Utrùm circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura; unde et secundùm diversitatem temporum et locorum variatur. Unde Augustinus dicit in III. *De doctrina Christ.* (cap. 12), quòd « talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. » Sed sicut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1), « naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. » Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quòd superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorumdam dicitur *ad Hebr.*, XI : « Circuierunt in melotis et in pellibus caprinis. » Non ergo videtur quòd in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium quas Philosophus tangit (*Ethic.*, II, cap. 6 vel 7). Ergo videtur quòd circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed contra : honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas. Dicit enim Ambrosius, I. *De officiis* (cap. 19) : « Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quàm expetitus; non pretiosis et albentibus adjutus vestimentis, sed communibus; ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori. » Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

(Conclusio. — Cùm circa exteriorem apparatum et ornatum multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eumdem virtutes esse consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderatè utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus in III. *Confess.* (cap. 8) : « Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nullius civis aut peregrini libidine violetur; turpis enim omnis pars est suo universo non congruens. » Alio modo, potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quòd homo nimis libidinosè talibus utatur, sive secundùm consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem : unde Augustinus dicit in III. *De doctrina Christ.* (cap. 12) : « In usu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solùm ipsâ eorum inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur, sed etiam sæpè fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissimâ eruptione manifestat. » Contingit autem ista ordinatio affectûs tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quòd aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum : unde Gregorius dicit in quadam Homilia : « Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod si culpa non esset, nequaquam serme Dei tam vigilanter exprimeret quòd dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpurâ indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa (scilicet excedentia proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit. » Alio modo, secundùm quòd homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundùm quòd vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertiò, secundùm quòd nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundùm hoc, Andronicus ponit tres virtutes circa exte-

riorem cultum, scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ, unde dicit quòd « humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus; » et *per se sufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum, unde dicit quòd « per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad *vivere* conveniunt » (secundùm illud Epist. I. *ad Timoth.*, ult. : « Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus) ; » et *simplicitatem*, quæ excludit superfluam sollicitudinem talium, unde dicit quòd « simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt (1). » Ex parte autem defectûs, similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundùm quòd oportet : unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (2), quòd « ad mollitiem pertinet quòd aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laborem elevando ipsum. » Alio modo, ex eo quòd ipsum defectum exterioris cultûs ad gloriam ordinat : unde dicit Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. II, cap. 12 sive 19.) « Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et et periculosiorem, quòd sub nomine servitutis Dei decipit. » Et Philosophus dicit in IV. *Ethicor.*, quòd « superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundùm hoc nati sumus hanc virtutem suscipere quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris pretiosioribus vestibus quàm cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandum excellentiam sui ministerii vel cultûs divini : et

(1) Ex græca phrasi secundùm quam ἐνδεχόμενα, sive *contingentia*, pro quibuslibet promiscuè obviis usurpantur.

(2) Ut cap. 8, græco-lat., videre est, vel cap. 7 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 7; sed in Coloniensi editione ad marginem ineptissimè *lib.* 2.

ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, III. *De doctrina christ.* (cap. 12) : « Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est ; » dum scilicet propter delicias aut ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectûs contingit esse peccatum ; non tamen semper qui vilioribus quàm cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritûs, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit in lib. III. *De doctr. christ.* (c. 12) : « Quisquis restrictiùs rebus prætereuntibus utitur quàm se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est. » Præcipuè autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad pœnitentiam hortantur, sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa dicit, *Matth.*, III : « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. »

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ. Et ideo *excessus*, et *defectus*, et *medium*, in talibus reduci possunt ad virtutem *veritatis* ; quam Philosophus ponit circa facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II.

Utrùm ornatus mulierum sit sine peccato mortali.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis. Dicitur enim I. *Petr.*, III : « Quarum (scilicet mulierum) non sit extrinsecùs capillatura aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus. » Unde dicit Glossa Cypriani : « Serico et purpurâ indutæ, Christum sincere induere non possunt : Auro et margaritis adornatæ et monilibus, ornamenta mentis et corporis

perdiderunt. » Sed hoc non sit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro de habitu virginum : « Non virgines tantùm aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino fœminas admonendas, quòd opus Dei et facturam ejus et psalma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. » Et postea subdit : « Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt : impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis, Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, De inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. » Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quòd veste virili utatur, ita etiam ei non competit quòd inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum. Dicitur enim *Deut.*, XXII : « Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri. » Ergo etiam videtur quòd superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

Sed contra est, quia secundùm hoc videretur quòd artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

(Conclusio. — Quanquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen et vanitatem relatus, culpâ non vacat.)

Respondeo dicendum, quòd circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra communiter dicta sunt (art. 1), circa exteriorem cultum ; et insuper quiddam aliud speciale ; quòd scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat ; secundùm illud *Proverb.*, VII : « Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas. » Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quòd viro suo placeat, ne p ejus contemptum in adulterium labatur : unde dicitur I. *ad Cor.*, VII, quòd « mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro. » Et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habet nec volunt

habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum; quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem ac intentione se ornent, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel tiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non emper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris : unde Augustinus icit in *Epist. ad Possidium* (scilicet Epist. LXXIII) : « Nolo it de ornamentis auri vel vestis præproperam habeas in proibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati, neque onjugari cupientes, cogitare debeant quomodo placeant Deo. lli autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri xoribus, vel mulieres maritis; nisi quòd capillos nudare æminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec mariatas decet. » In quo tamen casu possent aliquæ à peccato exusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate; sed propter ontrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit audabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Glossa ibidem dicit : mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant iros; et ut aliis placerent, se pulchrè ornabant; quod fieri apostolus prohibet : » in quo etiam casu loquitur Cyprianus. Non autem prohibet mulieribus conjugatis ornati ut placeant iris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis : unde Apostolus . *ad Timoth.*, II, dicit : « Mulieres in habitu ornato, cùm erecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, ut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa. » Per quod datur ntelligi quòd sobrius et moderatus ornatus non prohibetur nulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus.

Ad secundum dicendum, quòd mulierum fucatio de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis; quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit in *Epist. ad Possidium* (ubi suprà) : « Fucari pigmentis, quò vel rubiundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est; quia non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi; quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt feminæ ornari, secundùm veniam, non secundùm imperium. » Non semper tamen talis

fucatio est cum peccato mortali, sed solùm quando sit propter lasciviam, vel in Dei contemptum : in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quòd aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliquo casu provenientem; putà ægritudine, vel aliquo hujusmodi: hoc enim est licitum. Quia secundùm Apostolum I. *ad Cor.*, XII : « Quæ putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorem circumdamus. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (**art. 1**), cultus exterior debet competere conditioni personæ secundùm communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quòd mulier utatur veste virili, aut è converso, et præcipuè quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege; quia gentiles tali mutatione habitûs utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causâ se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quòd si qua pars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent; utpote præbentes directè aliis occasionem peccandi; putà si quis fabricaret idola aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua verò ars sit cujus operibus homines possunt bene et malè uti, sicut gladii, sagittæ, et alia hujusmodi; usus talium artium non est peccatum : et hæ solæ *artes* sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (homil. L) : « Eas solas *artes* oportet vocare, quæ necessariorum et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ. » Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui malè utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium Principis in civitate extirpandæ, secundùm documenta Platonis. Quia ergò mulieres licitè se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui statûs, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris: consequens est quòd artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis : nisi fortè inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (ubi suprà) quòd « etiam ab arte calceorum et textorum multa ab-

cindere oportet : et enim artem ad luxuriam deduxerunt necessitate superatâ curiositatem arti malè commiscentes. »

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ.

Et 1° de præceptis ipsius temperantiæ. 2° De præceptis partium ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quàm temperantia, ut supra dictum est (qu. 141, art. 8, ut et 1, 2, qu. 66, art. 4). Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta decalogi ponitur prohibitio adulterii; quod contrariatur temperantiæ, ut ex supradictis patet (qu. 154, art. 8).

2. Præterea, temperantia non est solùm circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quàm vitia prohibere : ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta

(1) De his etiam 1, 2, qu. 100, art. 11, ad 3.

decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directè inducens ad virtutem temperantiæ, quàm præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directè opponitur.

In contrarium est authoritas Scripturæ (in Decalogo *Exod.*, XX).

(Conclusio. — Inter præcepta decalogi debuit temperantiæ præceptum, præcipuè de adulterio, apponi; non modo secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I, « finis præcepti charitas est; » ad quam duobus præceptis inducimus, pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in decalogo ponuntur, quæ directiùs ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita maximè dilectioni proximi, videtur opponi adulterium per quod aliquis usurpat sibi rem alienam; abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta præcipuè prohibetur adulterium, non solùm secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandòque solet esse causa homicidii; quod inter præcepta decalogi prohibetur. Dicitur enim *Eccles.*, VIII: « Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te (1). »

Ad secundum dicendum, quòd gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium; neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta sit injuria patri per stuprum

(1) Quod sic explicant quidam: *Ne fortè sis particeps periculorum in quæ illum nimia temeritas et audacia conjiciet;* sed simpliciter 70, ἵνα μὴ βαρύνηται κατὰ σοῦ. *Ne gravetur contra te*, vel ne tibi nimiùm sit molestus et gravis, rixas intemperantes excitando.

'irginis quæ non est ejus connubio deputata; quanta fit in-
uria viro per adulterium, cujus corporis potestatem ipse habet,
ion uxor.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta decalogi, ut supra
ictum est (qu. 122), sunt quædam universalia divinæ legis
rincipia : unde oportet ea esse communia. Non poterant
utem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia
lari; quia usus ejus variatur secundùm diversa tempora; sicut
ugustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, et secundùm di-
ersas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter
radantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis tem-
perantiæ. Præcepta enim decalogi, ut dictum est (art. 1, ad 3),
unt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed
uperbia « est initium omnis peccati, » ut dicitur *Eccles.*, X.
Ergo inter præcepta decalogi debuit aliquod poni prohibitivum
uperbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maximè debent in decalogo poni
er quæ homines maximè inclinantur ad legis impletionem;
uia videntur esse principalia. Sed per humilitatem (per quam
omo Deo subjicitur) maximè videtur homo disponi ad obser-
antiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis
omputatur, ut supra habitum est (qu. 161, art. 6). Et idem
tiam videtur esse dicendum de mansuetudine per quam fit ut
omo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Augustinus dicit
n II. *De doctrina Christ.* (cap. 7). Ergo videtur quòd de
umilitate et mansuetudine aliqua præcepta in decalogo poni
lebuerunt.

3. Præterea, dictum est (art. 2), quòd adulterium in deca-
ogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam
nordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ,
lilectioni proximi opponitur : unde Augustinus dicit in Re-

gula : « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum. » Ergo videtur quòd etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum decalogi.

In contrarium sufficit authoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Conveniens fuit ut non solùm temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt : uno modo, secundùm se : alio modo, secundùm suos effectus. Secundùm se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundùm hoc aliqua præcepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus. Sicut ex ira (quæ opponitur mansuetudini) procedit interdum aliquis ad homicidium, quòd in decalogo prohibetur; aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus, quod etiam potest ex superbia provenire; ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd superbia est initium peccati, sed latens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta quæ per se inducunt ad observantiam legis, præsupponunt jam legem. Unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quòd inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundùm ipsam speciem actûs, sicut homicidium, adulterium, et furtum, quæ in decalogo prohibentur; sed solùm secundùm quòd sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (tum in corp. art., tum qu. 168, art. 1).

TRACTATUS DE PROPHETIA.

QUÆSTIO CLXXI.

De prophetiæ essentiâ, in sex articulos divisa.

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status; nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundùm ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundùm diversas gratias gratis datas; quia ut dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt, et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ, » etc. Alia verò differentia est secundùm diversas vitas; activam scilicet, et contemplativam; quæ accipiuntur secundùm diversa operationum studia : unde et ibidem dicitur quòd « divisiones operationum sunt. » Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium; quod pertinet ad vitam activam : aliud autem est in Maria, quæ sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius; quod pertinet ad contemplativam, ut habetur *Luc.*, X. Tertio modo, secundùm diversitatem officiorum et statuum; prout dicitur *ad Ephes.*, IV : « Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores : » quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur I. *ad Corinth.*, XII : « Divisiones ministrationum sunt. »

Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quòd quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam verò ad locutionem, quædam verò ad operationem. Omnia verò quæ ad cognitionem pertinent, sub

prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solùm ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas; et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem; et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit.

Et ideo primò occurrit considerandum de prophetia, et de raptu qui est quidam prophetiæ gradus.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit. Quarum prima est de essentia ejus; secunda, de causa ipsius; tertia, de modo propheticæ cognitionis; quarta, de divisione prophetiæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem. 2° Utrùm sit habitus. 3° Utrùm sit solùm futurorum contingentium. 4° Utrùm Propheta cognoscat omnia prophetabilia. 5° Utrùm Propheta discernat ea quæ divinitùs percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt. 6° Utrùm prophetia possit subesse falsum.

ARTICULUS I.

Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim *Eccles.*, XLVIII, quòd « corpus Elisæi mortuum prophetavit. » Et infra XLIX, dicitur de Joseph, quòd « ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt. » Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea, I. *ad Cor.*, XIV, dicitur : « Qui prophetat (1)

(1) Sic dispungendum, ut Biblia etiam emendata dispungunt manifestè v. 3. Non ut inepte passim exemplaria im-

ıominibus loquitur ad ædificationem. » Sed locutio est effectus :ognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quòd ›rophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam ›t insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia. Dicitur :nim *Osee*, IX : « Scitote Israël stultum prophetam et insa-ıum. » Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita nspiratio videtur pertinere ad affectum; eo quòd importat notionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio, vel 'evelatio, secundùm Cassidiorum (1). Ergo videtur prophetia ıon magis pertinere ad intellectum quàm ad affectum.

Sed contra est, quòd dicitur I. *Reg.*, IX : « Qui enim pro-›heta dicitur hodie, olim vocabatur Videns. » Sed visio per-inet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

(Conclusio. — Prophetia primò et principaliter in cogni-ione consistit; secundariò autem in locutione.)

Respondeo dicendum, quòd prophetia primò et principaliter ›onsistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea ıuæ sunt procul et remota ab hominum cognitione : unde pos-ıunt dici *prophetæ* à *pro*, quod est *procul*, et *phanos*, quod :st *apparitio;* quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul, ap-›arent (2). Et propter hoc, ut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* vel *origin.* lib. X, tit. *De Prophetis*) « in veteri Testa-nento appellabantur *videntes*, quia videbant ea quæ cæteri ;on videbant; et prospiciebant quæ in mysterio abscondita ırant : unde et gentilitas eos appellabat vates à vi mentis, »

›ressa Summæ : *Qui prophetat hominibus, loquitur ad ædi-ficationem;* unde ibidem S. Thomas : *Loquitur hominibus* inquit), *id est ad intellectum hominum, etc.*

(1) Sive *aspiratio*, ut videre est in Prologo Psalmorum, et ›ostea pleniùs referetur.

(2) Non satis auspicatè; nam πόῤῥω, non πρὸ, perinde ›st ac *procul*, sed πρὸ idem quod *ante* sive *priùs*. Nec verò ›ράνος pro apparitione usurpatur à Græcis, quamvis verbum ›αίνομαι apud illos idem sit ac apud nos Latinos *appareo;* et ›lioqui magis inde *prophata* quàm *propheta* derivaretur. ſeliùs ergo paulò infrà.

ut ibidem præmittit. Sed quia, ut dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem ; » et infra XIV : « Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, ut abundetis ; » inde est quòd prophetia secundariò consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant; secundùm illud *Isaiæ*, XII : « Quæ audivi à Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. » Et secundùm hoc, ut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (ut suprà) possunt dici *prophetæ* et *præfatores ;* « eo quòd porro fantur, id est à remotis fantur, et de futuris vera prædicunt (1). » Ea autem, quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana quam excedunt; sed operatione virtutis divinæ ; secundùm illud *Marci* ult. : « Prædicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. » Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis. Unde dicitur *Deut.*, ult. : « Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque potentis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritates illæ loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium, quod assumitur in prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi : de quibus dicitur *Jerem.*, XXIII : « Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos : visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. » Et *Ezech.*, XXIII : « Hæc dicit Dominus : Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident. »

(1) Vel simpliciter, quia priùs quæ futura sunt fantur quamvis proximè futura sint sive paulò post. Inde porrò Prophetæ nomen verè à Græcis efformatum ac derivatum ad Latinos, ex verbo φημί, hoc est *dico*, et præpositione πρὸ, quasi *prædico*, etc.

Ad quartum dicendum, quòd in propheta requiritur quòd intentio mentis elevetur ad percipienda divina : unde dicitur *Ezech.*, II : « Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum. » Hæc autem elevatio intentioni fit Spiritu sancto movente : unde ibidem subditur : « Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos. » Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina : unde subditur ibidem : « Et audivi loquentem ad me. » Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem; secundùm illud *Job*, XXIII : « Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam; revelatio quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen; secundùm illud *Job*, XII : « Qui revelat profunda de tenebris. »

ARTICULUS II.

Utrum prophetia sit habitus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetia sit habitus. Quia ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5, sive 4), « tria sunt in anima, potentia, passio, et habitus. « Sed prophetia non est potentia; quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes. Similiter etiam non est passio; quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est (1, 2, qu. 22, art. 2), Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est (art. 1). Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio. Non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens *propheta*. Ergo videtur quòd prophetia sit habitus.

3. Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis da-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 66, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de verit., art. 1, per totum, et art. 12, ad 3; et qu. 6, de potent., art. 4 in fine; et *Quodlib.*, XII, art. 27, ad 2.

tas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est (1, 2, qu. 110, art. 2). Ergo prophetia est habitus.

Sed contra : « Habitus est quo quis agit cùm voluerit, » ut dicit Commentator in tertio *De anima*. Sed aliquis non potest uti prophetiâ cùm voluerit; sicut patet IV. *Reg.*, III, *de Elisæo*, « quem cùm Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret; » ut Gregorius dicit super *Ezech.*, (Homil. 1). Ergo prophetia non est habitus.

(Conclusio. — Inest prophetiæ lumen sanctis Prophetis non per modum habitûs, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *ad Ephes.*, V, « omne quod manifestatur, lumen est; » quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cùm ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. 1), consequens est quòd ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis : unde *Michææ*, VII : « Cùm sedero in tenebris, Dominus lux mea est. » Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : uno modo, per modum formæ permanentis; sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis; sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis; aliàs oporteret quòd semper prophetiæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super *Ezech.* (loco jam supra indicato) : « Aliquando prophetia spiritus deest Prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est; quatenus cùm hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cùm habent. » Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite IV. *Reg.*, IV : « Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit à me, et non indicavit mihi. » Et hujus ratio

est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur; sicut per lumen intellectùs agentis præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus : qui per essentiam à Prophetis non videtur : videtur autem à Beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundum ilud *Psalm.* LXXIII : « In lumine tuo videbimus lumen. » Relinquitur ergo quòd lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur *Exod.*, XXXIII : « Cùmque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, » etc. Et III. *Reg.*, XIX, dicitur *ad Heliam :* « Egredere et sta in monte coram Domino, et ecce Dominus transit, » etc. Et inde est quòd sicut aer semper indiget novâ illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget novâ revelatione ; sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur : unde et *Isai.*, L, dicitur : « Manè erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum. » Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetarum designat; secundùm quod dicitur quòd « locutus est Dominus ad talem vel talem prophetam ; » aut quòd « factum est verbum Domini, sive manus Domini super eum. » Habitus autem est forma permanens : unde manifestum est quòd prophetia propriè loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa divisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum; qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex potentia nuda; ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci; si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 12), quòd « intelligere, pati quoddam est. » Sicut enim in cognitione naturali intellectus passibilis patitur ex lumine intellectùs agentis; ita

etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in rebus corporalibus abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd iterum patiantur; sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione remanet quædam habilitas ad hoc quòd faciliùs iteratò illustretur; sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, faciliùs post modum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in lib. *De orando Deum* (Epist. 121), dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter extinguatur. Potest tamen dici quòd aliquis dicitur *propheta* etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divinâ; secundum illud *Hieron.*, I : « Et prophetam in Gentibus dedi te. »

Ad tertium dicendum, quòd omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam; quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam actûs; sicut miracula facere, et cognoscere « incerta et occulta divinæ sapientiæ : » et ad hoc actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actûs, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum : et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III.

Utrùm prophetia sit solùm futurorum contingentium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prophetia sit solùm futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus (ubi sup.) quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobilis veritate denuntians. » Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris est revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra *sapientiam* et *fidem*, quæ sunt de divinis; et *discretionem spirituum* quæ est de spiritibus creatis; et *scientiam*, quæ est de re-

bus humanis; ut patet I. *ad Cor.*, XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundùm objecta; ut patet per ea quæ supra dicta sunt (1, 2, qu. 54, art. 2). Ergo videtur quòd de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quòd sit solùm de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 54, art. 2). Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quòd non sit eadem species prophetiæ.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super *Ezech.* (ubi sup.), quòd « prophetia quædam est de futuro; sicut id quod dicitur *Isai.*, VII : Ecce virgo concipiet et pariet filium. Quædam de præterito; sicut id quod dicitur *Genes.*, I : In principio creavit Deus cœlum et terram : Quædam de præsenti; sicut id quod dicitur I. *ad Cor.*, XIV : « Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt. » Non ergo est prophetia solùm de contingentibus futuris.

(Conclusio. — Quanquam tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissimè tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.)

Respondeo dicendum, quòd manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores; et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectûs agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit : sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam, et angelicorum spirituum ministeria, revelatio prophetica facta est *Isai.*, VI, ubi dicitur : « Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum. » Quin etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia; secundùm illud *Isai.*, XL : « Quis mensus est pugillo aquas. etc. » Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent; secundùm illud *Isai.*, LVIII : « Frange esurienti panem tuum, etc. » Continet etiam ea quæ pertinent

ad futuros eventus; secundùm illud *Isai.*, XLVII : « Venient tibi duo in die una subitò, sterilitas et viduitas. » Considerandum tamen est quòd quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tantò aliqua magis ad prophetiam pertinent, quantò longiùs ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul à cognitione hujus hominis; sive secundùm sensum, sive secundùm intellectum; non autem à cognitione omnium hominum : sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundùm locum, quæ tamen alius, humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit : et sic Elisæus propheticè, cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur IV. *Reg.*, V. Et similiter cogitationes cordis unius, alteri propheticè manifestantur; ut dicitur I. *Corinth.*, XIV; et per hunc modum etiam ea quæ unus sci demonstrativè, alii possunt propheticè revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum; non quia secundùm se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia, « Sanctus, sanctus, sanctus, » etc., ut habetur *Isaiæ*, VI. Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul à omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundùm se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissimè pertinet revelatio eventuum futurorum unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super *Ezechielem* (ubi supra) : « Et cùm ideo propheta dicta sit quòd futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia ibi diffinita secundùm id quod propriè significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas; unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quòd omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quòd non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea verò quæ pertinent ad sapientiam e

scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quòd homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quòd formale in cognitione prophetica est lumen divinum, à cujus unitate prophetia habet unitatem speciei, licèt sint diversa quæ per divinum lumen propheticè manifestantur.

ARTICULUS IV.

Utrùm propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci. Dicitur enim *Amos*, III : « Non faciet Dominus Deus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Sed omnia quæ propheticè revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, « Dei perfecta sunt opera, » ut dicitur *Deuteron.*, XXXIII. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. 3). Ergo est perfecta. Quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia propheticè revelarentur; quia « perfectum est cui nihil deest; » ut dicitur in III. *Physic.* (text. 63). Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum quod causat prophetiam, est potentius quàm lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quòd propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super *Ezech.* (ubi

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 1, ad 5; et *ad Rom.*, XV, lect. 3, col. 4.

suprà), quòd « aliquando spiritus prophetiæ, ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit, aliquando autem ex præsenti non tangit, et ex futuro tangit. » Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

(Conclusio. — Cùm prima veritas sit principium omnium eorum quæ propheticè manifestantur, non oportet Prophetis omnia prophetabilia nota esse, sed tantùm quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.

Respondeo dicendum, quòd diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquod unum in quo connectuntur, et à quo dependent; sicut supra dictum est (qu. 65, art. 1 et 3), quòd virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfectè principium secundùm totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quæ divino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident : et ideo non oportet quòd omnia prophetabilia cognoscant : sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundùm specialem revelationem hujus vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat Prophetis : non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum, quòd prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis : unde dicitur I. *ad Cor.*, XIII, quòd « prophetiæ evacuabuntur; » et quòd « ex parte prophetamus, » id est, imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria : unde subditur : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Unde non oportet quòd propheticæ revelationi nihil desit, sed quòd nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia

quæ sunt illius scientiæ, dependent : et ideo qui perfectè habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetabilium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrùm propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus in VI. *Confess.* (cap. 13), quòd mater sua dicebat « discernere se (nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat) quid interesset inter Deum revelantem, et inter animam suam somniantem. » Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile; sicut Hieronymus dicit. Præcipitur autem Prophetis, *Jer.*, XXIII : « Propheta qui habet somnium, narret somnium ; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum verè. » Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quàm quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multò magis certus est se habere.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super *Ezech.* (ubi suprà) : « Sciendum est quòd aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur. »

(Conclusio. — Omnia quæ per propheticum spiritum sunt

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154 ; et qu. 12, de verit., art. 2, ad 15 et ad 16.

nota Prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent. Non autem omnia quæ per instinctum eisdem nota sunt; de quibus utrùm divino instinctu an proprio spiritu cognita sint, interdum dubitant prophetæ.

Respondeo dicendum quòd mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur : uno modo, per expressam revelationem ; alio modo « per instinctum quemdam occultissimum, nescientes humanæ mentes patiuntur ; » ut Augustinus dicit II. *super Genes. ad litteram* (cap. 17). De his ergo quæ expressè per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet; et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata : unde dicitur *Jerem.*, XXVI : « In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc. » Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quòd Abraham admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum; quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plenè discernere possit utrùm hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur : talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ ; et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, « per Spiritum sanctum citiùs correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt; » ut Gregorius ibidem subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio ad omnia objecta

ARTICULUS VI.

Utrùm ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est (art. 3). Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias propheticè prænuntiavit Ezechiæ dicens : « Dispone domui tuæ ; quia morieris tu, et non vives; » et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni ; ut habetur IV. *Reg.*, XX, et *Isai.*, XXXVIII. Similiter et *Jerem.*, XVIII, Dominus dicit : « Repentè loquar adversùm gentem et adversùs regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud : Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum adversùs eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. » Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundùm illud *Jonæ*, III : « Misertus est Dominus super malitiâ quam dixit ut faceret eis, et non fecit. » Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè : quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare, nisi necessarium; ut probatur in I. *Posteriorum* (text. 17). Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram : « Si aliquid est prophetarum, erit. » Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè ; cùm sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolutè, quod est inconveniens ; quia sic prophetia non esset contingentium.

(1) De his etiam infrà, qu. 172, art. 1, in corp., art. 5, ad 3, et art. 6, ad 2; et qu. 12, de verit., art. 3, in corp., et art. 10, ad 7.

Falsum est ergo quòd prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed contra est, quòd Cassiodorus dicit quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum inventus immobili veritate denuntians. » Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

(Conclusio.— Cùm prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quòd « prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. » Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ; cui impossibile est subesse falsum, ut in primo dictum est (I. part. qu. 14, art. 13 et art. 15, et qu. 16, art. 8). Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in primo dictum est (I. part., quæst. 22, art. 4), certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum; quia fertur in ea secundùm quòd sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo, etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa, vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum, quòd divina præscientia respicit futura secundùm duo; scilicet secundùm quòd sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur; et secundùm quòd sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica; quia impressio agentis non semper adæqua-

ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis : et talia sic eveniunt sicut prophetantur; sicut illud *Isai.*, VII : « Ecce virgo concipiet. » Quandoque verò prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus; et tunc quandoque aliter evenit quàm prophetetur. Nec tamen prophetiæ subest falsum : nam sensus prophetiæ est, quòd inferiorum causarum dispositio (sive naturalium, sive humanorum actuum) hoc habet ut talis effectus eveniat : et secundùm hoc intelligitur verbum Isaiæ dicentis : « Morieris, et non vives, » id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur *Jonæ*, III : « Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur; » id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus *pœnitere* metaphoricè, in quantum ad modum pœnitentis se habet; prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quòd quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera : « Si aliquid est prophetatum, erit, » sicut ista : « Si aliquid est præscitum, erit. » In utraque enim antecedens est impossibile non esse : unde et consequens est necessarium, non secundùm quòd est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ, ut in I. dictum est (I. part., qu. 14, art. 13, ad 2).

QUÆSTIO CLXXII.

De causa prophetiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm prophetia sit naturalis. 2° Utrùm sit à Deo mediantibus angelis. 3° Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. 4° Utrùm requiratur bonitas morum. 5° Utrùm sit aliqua prophetia à dæmonibus. 6° Utrùm prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I.

Utrùm prophetia possit esse naturalis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 26), quòd « ipsa aliquando animarum vis suâ subtilitate aliquid prævidet. » Et Augustinus dicit in XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 13), quòd « animæ humanæ secundùm quòd à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. » Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequ. prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum in lib. *De somno et vigilia* (vel *De divinat. per somnium*, cap. 2). Ergo multò magis potest homo naturaliter futur. præcognoscere.

3. Præterea, homo secundùm suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium : sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quòd ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere. Et similiter etiam pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu dum loca tempestuosa declinant. Ergo multò magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia; est ergo prophetia à natura.

4. Præterea, *Proverb.*, XXIX, dicitur : « Cùm prophet. defecerit, dissipabitur populus; » et sic patet quòd prophet. est necessaria ad hominum conservationem. Sed « natura non deficit in necessariis. » Ergo videtur quòd prophetia sit à natura.

Sed contra est, quod dicitur II. *Petr.*, I : « Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia, sed Spiritu

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 3 et 4.

ıancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. » Ergo pro-
›hetia non est à natura, sed ex dono Spiritus sancti.

(Conclusio. — Prophetia simpliciter non potest homini
nesse à natura, sed ex divina revelatione esse debet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 171,
ırt. 6, ad 2), prophetica præcognitio potest esse de futuris
lupliciter : uno modo, secundùm quòd sunt in seipsis; alio
nodo, secundùm quòd sunt in suis causis. Præcognoscere au-
.em futura secundùm quòd sunt in seipsis, est proprium di-
vini intellectûs; cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut in
.. dictum est (I. part., qu. 14, art. 13). Et ideo talis præcogni-
.io futurorum non potest esse à natura, sed solùm ex revela-
.ione divina. Futura verò in suis causis possunt cognosci
naturali cognitione, etiam ab homine, sicut medicus præcog-
ıoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis,
quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit.
Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine du-
›liciter à natura. Uno modo, sic quòd statim anima ex eo quod
n seipsa habet, possit præcognoscere futura; et sic, sicut Au-
gustinus dicit XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 13), « quidam
voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis
n seipsa. » Et hoc videtur esse secundùm opinionem Platonis,
qui posuit quòd animæ habent omnium rerum cognitionem per
›articipationem idearum; sed ista cognitio obnubilatur in eis
›er conjunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in qui-
›usdam verò minùs secundùm corporis puritatem diversam.
Et secundùm hoc posset dici quòd homines habentes animas
non multùm obtenebratas ex corporum unione, possunt talia
futura præcognoscere secundùm propriam scientiam. Contra
hoc autem objicit Augustinus : « Cur non semper possit vim
divinationis habere anima, cùm semper velit? » Sed quia
verius esse videtur quòd anima ex sensibilibus cognitionem
acquirat, secundùm sententiam Aristotelis, ut in I. dictum est
(I. part., qu. 85, art. 3, 6 et 7), ideo meliùs est dicendum
alio modo, quòd præcognitionem talium futurorum homines
non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem;
in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundùm quòd
in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas

intelligentiæ. Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex revelatione divina, dupliciter: primò quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum et infallibiliter. Hæc autem præcognitio quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundò, quia prima prophetia est secundùm immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut suprà dictum est (qu. 171, art. 1), prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quòd prophetia simpliciter dicta non potest esse à natura, sed solùm ex revelatione divina.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur; à quibus percipiendis anima impeditur cùm fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (ut suprà), quòd anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelicâ, non autem propriâ virtute; quia, ut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 13) si hoc esset, tunc haberet quandocumque vellet in sua potestate futura præcognoscere; quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est, cùm de divinationibus agretur (qu. 95, art. 6). Utrumque autem meliùs potest fieri in dormientibus quàm in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibila; unde minùs potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quòd bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundùm quòd ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phan-

tasiæ moventur magis quàm hominum, quia phantasiæ hominum, maximè in vigilando, disponuntur magis secundùm rationem quàm secundùm impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multò abundantiùs id quod in brutis facit impressio causarum naturalium; et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

Ad quartum dicendum, quòd lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundùm hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, præcipuè in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II.

Utrùm prophetica revelatio fiat per angelos.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetica revelatio non fiat per angelos. Dicitur enim *Sap.*, VII, quòd « sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit. » Sed amicos Dei constituit immediatè. Ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundùm illud : « Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. » Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus dicit (ubi suprà), quòd « prophetia est divina revelatio. » Si autem fieret per angelos, diceretur « angelica revelatio. » Non ergo prophetia fit per angelos.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *Cœl. hierarch.* : « Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes. » Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

(Conclusio. — Prophetica revelatio ad homines à Deo qui-

(1) De his etiam I. part., qu. 111, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de verit., art. 8; et *Matth.*, II, lect. 3 et lect. 4; ut et I. *Cor.*, IV, lect., col. 4.

dem ut primo auctore, ab angelis verò ut Dei ministris defertur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII, « quæ sunt à Deo ordinata sunt. » Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit (lib. *De eccles. hierarch.*, cap. 4), ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quàm homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur; prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quòd fiat per angelos.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas secundùm quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus: in quem etiam angelus potest imprimere, ut in I. dictum est (I. part., qu. 111, art. 1). Et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratias in hominibus, mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum, quòd operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III.

Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundùm dispositionem recipientis, quia super illud *Amos*, I.: « Dominus de Sion rugiet, » dicit Glossa Hieronymi: « Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 4.

uibus sunt nutriti, verbi gratiâ : Nautæ suos inimicos ventis, amnum naufragio comparant; sic et Amos, qui fuit pastor ecorum, vocem Dei rugitui leonis assimilat. » Sed quod reipitur in aliquo secundùm modum recipientis, requirit natualem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispoitionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ cquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem cientiæ acquisitæ. Multi enim ex indispositione naturali peringere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multò rgo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem uàm impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale uperveniens impeditur speculatio prophetiæ; dicit enim Hieonymus *super Matth.*, quòd « tempore illo quo conjugales ctus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi ropheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur. » Ergo multò magis indispositio naturalis impedit prophetiam; t sic videtur quòd bona dispositio naturalis requiratur ad rophetiam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Hom. *Pentecostes* vel XXX. *super Evang.)* : « Implet (scilicet Spiritus sanctus) itharœdum puerum, et psalmistam facit; implet pastorem rmentarium, sycomoros vellicantem, et prophetam facit. » Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, ed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti; de quo dicitur *ad Cor.*, XII : « Hæc omnia operatur unus atque idem spitus, dividens singulis prout vult. »

(Conclusio. — Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritus sancti vountate hominibus infunditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), propheta verè et simpliciter dicta, est ex inspiratione divina. Quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundùm quid. Est autem considerandum quòd sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere;

ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundùm ordinem naturæ. Et ulteriùs posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet animum, et in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quòd indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur: et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam. Removetur autem divinâ virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum, quòd speculatio scientiæ fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia. Quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, putà si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem, vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICULUS IV.

Utrùm bonitas morum requiratur ad prophetiam.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim *Sap.*, VII, quòd « sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit. » Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 5; et *Opusc.*, III, cap. 222; et I. *Cor.*, XIII, lect. 1, col. 1.

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundùm illud *Joan.*, XV : « Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi à Patre meo, nota feci vobis. » Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur *Amos*, III. Ergo videtur quòd prophetæ sint Dei amici ; quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quòd prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, *Matth.*, VII, dicitur : « Attendite à falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecùs autem sunt lupi rapaces. » Sed quicumque sunt sine gratia, interiùs videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ ; nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De somno et vigilia*, quòd « si divinatio somniorum est à Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris. » Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed contra est, quod *Matth.*, VII, his qui dixerant : « Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus ? » respondetur : « Nunquam novi vos. » Novit autem Dominus eos qui sunt ejus, ut dicitur II. *ad Timoth.*, II. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

(Conclusio. — Quanquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantum attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet ; cum ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem ad propriam sit à Deo hominibus infusa.)

Respondeo dicendum, quòd bonitas morum potest attendi secundùm duo : uno quidem modo secundùm interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens ; alio autem modo, quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur ; unde Augustinus dicit in XV. *De Trinit.* (cap. 18) : « Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. » Unde quic-

quid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate; quod apparet ex duobus. Primò quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas: unde et Apostolus I. *ad Cor.*, XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò ex fine utriusque; datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, XII: « Unicuique datur manifestatio spiritùs ad utilitatem. » Non autem ordinatur directè ad hoc quòd affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas: et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si verò consideremus bonitatem morum secundùm passiones animæ et actiones exteriores, secundùm hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur IV. *Reg.*, IV, quòd « simul habitabant cum Elisæo, » quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd donum prophetiæ aliquando datur homini, et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam verò consequuntur donum prophetiæ solùm ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit *super Matth.* (cap. 7): « Prophetare et virtutes facere et dæmonia ejicere interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur. »

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius (Homil. XXIX. *super Evang.*), exponens illud, dicit: « Dum audita superna

cœlestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant. » Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad tertium dicendum, quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solùm illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus *super Matth.* (sive auctor operis imperfecti, Homil. XIX), quòd « catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum pèrdere christianos. » Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum, quòd dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V.

Utrùm aliqua prophetia sit à dæmonibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmonibus. Prophetia enim est divina revelatio, ut Cassiodorus dicit (ubi suprà). Sed illud quod fit à dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut suprà dictum est (qu. 171, art. 2). Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut suprà dictum est in I. (qu. 109, art. 3). Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei; unde super illud *Rom.*, XII : « Sive prophetiam secundùm rationem fidei, » dicit Glossa : « Nota quòd in enumeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio quòd

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154.

fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto spiritu prophetabant. » Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

Sed contra est, quod dicitur III. *Reg.*, XVIII : « Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel. » Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quòd etiam à dæmonibus sit aliqua prophetia.

(Conclusio. — Prophetia simpliciter et propriè non aliquo dæmonum ministerio, sed divinâ revelatione fit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 171, art. 1), prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quòd intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectûs inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solùm intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum, secundùm naturæ ordinem : et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam suâ naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maximè remota sunt quæ solus Deus cognoscit : et ideo prophetia propriè et simpliciter dicta, fit per solam divinam revelationem. Sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundùm quid dici prophetia : unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis *prophetæ* simpliciter, sed cum aliqua additione, putà *prophetæ falsi* vel *prophetæ idolorum*. Unde Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 19) : « Cùm malus spiritus arripit hominem in hæc (scilicet visa), aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Cassiodorus ibi diffinit prophetiam propriè et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones ea quæ sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectûs, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit prophetia hæc à vera.

Ad tertium dicendum, quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetia divina.

Unde dicit Chrysostomus *super Matth.* (ubi suprà), quòd « quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores; sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum verum dicit, Spiritus sanctus nunquam mentitur. » Unde dicitur *Deut.*, XVIII : « Si tacitâ cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? Hoc habebis signum : Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus. »

ARTICULUS VI.

Utrùm prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius, quòd « omne verum à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est. » Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto, quia « non est conventio Christi ad Belial, » ut dicitur II. *ad Cor.*, VI. Ergo videtur quòd tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur à Spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundùm illud III. *Reg.*, ult. : « Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus. » Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut suprà habitum est (qu. 171, art. 6). Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea, *Joan.*, VIII, dicitur de diabolo, quòd « cùm loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia diabolus est mendax et pater ejus, » id est mendacii. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur nisi ex propriis; non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia « non est societas luci ad tenebras, » ut dicitur II. *Cor.*, VI. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

Sed contra est, quod *Numer.*, XXII, dicit quædam Glossa, quòd « Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio et

(1) De his etiam infrà, qu. 174, art. 5, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. V, cap. 154, col. 4 et 5.

arte magicâ nonnunquam futurà prænoscens. » Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur *Numer.*, XXIV : « Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel. » Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

(CONCLUSIO. — Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt; quæ tamen non propriè ab ipsis, sed potiùs à Spiritu sancto proficiscuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut se habet *bonum* in rebus, ita *verum* in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur : unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit quòd « nulla est falsa doctrina quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. » Unde et ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur, per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus dicit *super Matth.* (ubi suprà) : « Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rarâ veritate commendet. »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifestè legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus, *Numer.*, XXII, licèt esset propheta dæmonum, quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia cùm homines talii credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur : unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt, quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 17). Et sic etiam illud *verum* quod dæmone enuntiant, à Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum, quòd verus propheta semper inspiratur à spiritu veritatis in quo nihil est falsitatis, et ideò

ınquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper struitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque ıuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *propria dæmonum* dicuntur ;se illa quæ habent à seipsis, scilicet mendacia et peccata. uæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seip-s, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quando-ıe vera prænuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad ɜritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mys-ria eis per angelos revelantur.

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm prophetæ vi-eant ipsam Dei essentiam. 2° Utrùm revelatio prophetica fiat er influentiam aliquarum specierum, vel per solam influen-ıam luminis. 3° Utrùm prophetica revelatio semper sit cum lienatione à sensibus. 4° Utrùm prophetia semper sit cum ognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS I.

Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetæ ipsam)ei essentiam videant. Quia super illud *Isai.*, XXXVIII : « Dis-

(1) De his etiam suprà, qu. 171, art. 2, in corp., et art. 4, um in corp., tum ad 8; et qu. 12, de verit., art. 6; et in *Psalm.* L, col. 9.

pone domui tuæ, etc., » dicit Glossa (ex Gregorio, lib. XII. *Moral.*, cap. 1 vel 2) : « Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. » Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit in IX. *De Trin.* (cap. 7), quòd « in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundùm quam sumus, et secundùm quam operamur, visu mentis aspicimus. » Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maximè divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundùm immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed contra est, quòd visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I. *ad Cor.* XXIII. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

(Conclusio. — Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo per illustrationem divini luminis intuentur.)

Respondeo dicendum, quòd prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem : unde et de prophetis dicitur *Hebr.*, XI, quòd « erant à longè aspicientes. » Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non videntur à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundùm illud *Psalm.* CXXXIX : « Habitabunt recti cum vultu tuo. » Unde manifestum est quòd cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta quæ erit in patria : unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, et eâ adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum, I. *ad Cor.*, XIII. Fuerant autem quidam qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quòd prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundùm quòd est objectum beatorum, sed secundùm quòd sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundùm ipsam sui essentiam, secundùm illud quod Augustinus dicit

in V. *Confess.* (cap. 4): « Beatus est qui te scit, etiamsi illa (id est creaturas) nesciat. » Non est autem possibile quòd aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quòd eam non videat, tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt : ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturam; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundùm rationes rerum in ipso existentes : et ideo non potest esse quòd prophetæ videant Deum, secundùm rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quòd visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundùm illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit in IV. cap. *Cœl. Hierarch.*, de visionibus propheticis loquens, quòd « sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum formâ corporali carentium, ex reductione videntium in divina. » Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quàm Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici *speculum*, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ. Et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum, quòd in prima veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quòd seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quòd in Deo futura contingentia sunt secundùm immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quòd prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II.

Utrùm in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, an solùm novum lumen.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solùm novum lumen. Quia, sicut dicit Glossa Hieronymi, *Amos*, I : « Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. » Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solùm propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 9), « visio imaginaria non facit prophetam, sed solùm visio intellectualis ; » unde etiam *Dan.*, X, dicitur quòd « intelligentiâ opus est in visione. » Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quòd prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quòd in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solùm intelligibile lumen.

Sed contra est, quod dicitur *Oseæ*, XII : « Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. » Sed multiplicatio visionum non fit secundùm lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solùm secundùm diversitatem specierum, secundùm quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quòd in prophetica revelatione im-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de verit., art. 7.

primantur novæ species rerum, et non solùm intelligibile umen.

(CONCLUSIO. — Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam verò per species de novo impressas, seu aliter ordinatas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 9), « cognitio prophetica maximè ad mentem pertinet. » Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundùm aliquas species et secundùm naturæ ordinem, primò oportet quòd species repræsententur sensui, secundò imaginationi, tertiò intellectui passibili qui immutatur à speciebus phantasmatum secundùm illustrationem intellectûs agentis. In imaginatione autem non solùm sunt formæ rerum sensibilium secundùm quòd accipiuntur à sensu, sed transmutantur diversimodè vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis, vel etiam secundùm imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earumdem literarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundùm diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundùm vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium, per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum; homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interiùs illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor (*Genes.*, XLI, et *Dan.*, IV), aut etiam per si-

militudines corporales, ut Balthasar (*Dan.*, V), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ : unde à quibusdam vocatur *extasis prophetiæ*, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodò intellectus ejus illuminetur ad dijudicandum, etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 9), « maximè propheta est qui utroque præcellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. » Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu exteriùs quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur *Dan.*, V; quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (putà si alicui cæco natu imprimerentur in imaginatione colorum similitudines); vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ, sicut Jeremias vidit ollam succensam à facie aquilonis, ut habetur *Jerem.*, I; sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Joseph, et sicut patet de apostolis, quibus Dominus « aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas, » ut dicitur *Luc.*, XXIV: et ad hoc pertinet *interpretatio sermonum* : sive etiam ad judicandum secundùm divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundùm illud *Isai.*, LXIII : « Spiritus Domini ductor ejus fuit. » Sic igitur patet quòd prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ à sensu secundùm congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid ope-

ratur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quòd visio intellectualis non fit secundùm aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundùm aliquam similitudinem intelligibilem : unde Augustinus dicit, IX. *De Trinit.* (cap. 1), quòd « habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem. » Quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediatè à Deo imprimitur, quandoque à formis imaginatis resultat secundùm adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundùm illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quòd quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolutè hujusmodi formas considerando, non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III.

Utrùm visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim *Numer.*, XII : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. » Sed sicut Glossa dicit in princip. *Psalterii*, « visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. » Cùm autem aliqua videntur dici vel fieri quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multùm intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur à suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 9.

maximè intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quòd semper fiat cum abstractione à sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia; necessarium ergo videtur quòd revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Cor.*, XIV : « Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. » Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos à sensibus alienatus existens. Ergo videtur quòd prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

(CONCLUSIO.— Ea visio prophetica, qua mens prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione à sensibus; sed ea demum quæ rapiente divinâ virtute in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), prophetica revelatio fit secundùm quatuor : scilicet secundùm influxum intelligibilis luminis, secundùm immissionem intelligibilium specierum, secundùm impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundùm expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quòd non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi (*Exod.*, III), et scriptura ostensa Danieli (*Dan.*, V); sive etiam per alias causas productas, ita tamen quòd secundùm divinam providentiam ad aliquid propheticè significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio à sensibus exterioribus, per hoc quòd mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum judicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in I. habitum est (qu. 84, art. 7). Sed quando fit revelatio prophetica secundùm formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exteriùs sentiuntur.

Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfectè, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plenè discernat ea quæ exteriùs percipit ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 2): « Sic videntur quæ in spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis. » Talis tamen alienatio à sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel in furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem (sicut per somnum), vel spiritualem (sicut per contemplationis vehementiam), sicut de Petro legitur, *Act.*, X, quòd « cùm oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis; » vel virtute divinâ rapiente, secundùm illud *Ezech.*, I : » Facta est super eum manus Domini. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ, vel in dormiendo, quod significatur per *somnium;* vel in vigilando, quod significatur per *visionem.*

Ad secundum dicendum, quòd quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel judicium sensibilium, non oportet quòd à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quòd motus mentis propheticæ non est secundùm virtutem propriam, sed secundùm virtutem superioris influxûs. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus; sed solùm quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quòd spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem de qua ibi Apostolus loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt; non mente perturbatâ, sicut arreptitii; ut dixerunt Priscilla et Montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potiùs ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est dono prophetico.

ARTICULUS IV.

Utrùm prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia ut Augustinus dicit XII. *super Genes. ad lit.* (cap. 9) : « Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. » Sed ea quæ intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergò propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quàm lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur II. *Petr.*, I : « Habemus propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. » Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quòd propheta priùs illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XI : « Hoc autem à semetipso Caiphas non dixit, sed cùm esset Pontifex anni illius, prophetavit quòd Jesus moriturus erat pro gente, » etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea quæ prophetat.

(Conclusio. — Cùm prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet prophetas quæcumque prædicunt, cognoscere.)

Respondeo dicendum, quòd in revelatione prophetica movetur mens prophetæ à Spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solùm ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque

(1) De his etiam *ad Hebr.*, XI, lect. 7, col. 7.

idem ad omnia tria simul; quandoque autem ad duo horum; andoque verò ad unum tantum; et quodlibet horum con- igit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cùm mens ophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehenden- im, quandoque quidem inducitur ad hoc quòd solùm appre- ndat rem illam; quandoque autem ulteriùs ad hoc quòd gnoscat hæc sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam andoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum; ita iòd intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus inten- t; sicut David qui dicebat II. *Regum*, XXIII : « Spiritus omini locutus est per me. » Quandoque autem ille cujus mens ovetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spi- tus sanctus per hæc verba intendat; sicut patet de Caipha *an*, XI. Similiter etiam cùm Spiritus sanctus movet mentem icujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid oc significet; sicut patet de Jeremia qui abscondit lumbare Euphrate; ut habetur *Jerem.*, XIII. Quandoque verò non telligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non in- lligebant quid hoc significaret. Cùm ergo aliquis cognoscit se overi à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significan- im verbo vel facto, hoc propriè ad prophetiam pertinet. Cùm item movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophe- a, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quòd ia mens prophetæ est instrumentum deficiens (ut dictum t) etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum sis aut verbis aut etiam factis Spiritus sanctus intendit. Et er hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes lo- nuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur erfectè.

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° De divisione prophetiæ in

suas species. 2° Utrùm sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione. 3° De diversitate graduum prophetiæ. 4° Utrùm Moyses fuerit excellentissimus prophetarum. 5° Utrùm aliquis comprehensor possit esse propheta. 6° Utrùm prophetia cesserit per temporis processum.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, et comminationis.

Ad primum sic procedtur (1). Videtur quòd inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super *Matth.*, I : « Ecce virgo in utero habebit : » ubi dicitur quòd « prophetia alia est de prædestinatione Dei quàm necesse est omnibus modis evenire ut sine nostro impleatur arbitrio ; ut hæc de qua hic agitur alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium ; alia est quæ *comminatio* dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis. » Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non habet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundùm præscientiam divinam ; qui « prophetæ legunt in libro præscientiæ ; » ut dicitur in Glossa *Isa.*, XXXVIII. Ergo videtur quòd non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundùm præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundùm comminationem, ita etiam secundùm promissionem : et utraque variatur. Dicitur enim *Hier.*, XVIII : « Repentè loquar adversùm gentem, et adversùm regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam. » Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis : « Subitò loquar de gente regno et, ut ædificem et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei. » Ergo sicut ponitur *prophetia comminationis*, ita debet poni *prophetia promissionis*.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 10 ; et in *Matth.*, I, prope finem.

3. Præterea, Isodorus dicit in lib. *Etymol.*, (vel *Originum* lib. VII, cap. 8) : « Prophetiæ genera sunt septem : primum genus est, extasis quod est mentis excessus ; sicut vidit Petrus vas submissum de cœlo cum variis animalibus (*Actor.*, X). Secundùm genus, est visio ; sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi Dominum sedentem, etc.* (*Isai.*, VI). Tertium genus est somnium ; sicut Jacob dormiens scalam vidit (*Gen.*, XXVIII). Quartum genus est per nubem ; sicut ad Moysen loquebatur Deus (*Exod.*, XXXIII). Quintum genus est vox de cœlis, sicut ad Abraham sonuit, dicens (*Genes.*, XXII) : *Ne mittas manum in puerum.* Sextum genus accepta parabola, sicut apud Balaam (*Num.*, XXIII). Septimum genus repletio Spiritus sancti, sicut penè apud omnes prophetas. » Ponit etiam ibidem tria genera visionum ; unum « secundùm oculos corporis ; » alterum « secundùm spiritum imaginarium ; » tertium per intuitum mentis. » Sed hæc non exprimuntur in dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed contra est authoritas Hieronymi cujus dicitur esse Glossa.

(Conclusio. — Dividitur rectè prophetia in eam quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.)

Respondeo dicendum, quòd species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundùm objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens : et ideo, secundùm horum differentiam, prophetia distinguitur in diversas species secundùm priùs dictam divisionem. Dictum est autem supra (quæst. 171, art. 6, ad 1), quòd *futurum* est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa : et sic accipitur *prophetia comminationis*, quæ non semper impletur ; sed per eam præmuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis : vel ut fienda ab ipso ; et horum est *prophetia prædestinationis ;* quia secundum Damascenum « Deus præestinat ea quæ sunt in nobis (1) ; » vel ut fienda per liberum

(1) Vel *prædefinit*, ex græco προορίζει, ut videre est lib. II. *De fide orthod.*, cap. 30.

arbitrium hominis; et sic est *prophetia præscientiæ*, quæ potest esse bonorum et malorum; quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantùm. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in Glossa in principio Psalterii ponitur tantùm duplex prophetiæ species; scilicet *secundùm præscientiam*, et secundùm *comminationem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd *præscientia* propriè dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundùm hoc ponitur species prophetiæ. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum, sive secundùm quòd in seipsis sunt, sive secundùm quòd sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quòd prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis; quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis à comminatione; quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam, quàm ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quòd Isidorus distinguit prophetiam secundùm modum prophetandi; qui quidem potest distingui vel secundùm potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio, et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quàm Augustinus, XII. *Super Genes. ad litteram*. Vel potest distingui secundùm differentiam prophetici influxûs: qui quidem quantum ad illustrationem intellectûs significatur per *repletionem Spiritus sancti*; quam septimo loco ponit. Quantum verò ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; et *visionem* quæ sit in vigilando, respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco, et *exstasim* quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum verò ad sensibilia signa, ponit tria: quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exteriùs apparens visui, sicut nubes; quam ponit quarto loco; aut est vox formata exteriùs ad auditum hominis delata; quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam*; quam ponit sexto loco.

ARTICULUS II.

Utrùm excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quàm ea quæ habet visionem intellectualem tantùm.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantùm. Dicit enim Augustinus, XII. *Super Genes. ad litteram*, (cap. IX) et habetur in Glossa, I. *ad Cor.*, XIV, super illud, « Spiritus autem loquitur mysteria, » quòd « minùs est propheta, qui rerum quæ significantur sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis est propheta qui solo eorum intellectu præditus est. Sed maximè propheta est qui in utroque præcellit. » Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quanto virtus alicujus rei est major, tantò ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet; ut ex dictis patet (quæst. 173, art. 2). Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem, quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus in prologo librorum Regum distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos *prophetas* nominat (putà Isaias, Hieremias, et alii hujusmodi) simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt (non autem illi qui dicuntur *hagiographi*, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scribentes; sicut Job, David, Salomon, et hujusmodi. Ergo videtur quòd magis propriè dicuntur *prophetæ* illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectualli, quam illi qui habent intellectualem tantùm.

4. Præterea, Dionysius dicit I. cap *Cœl. hierar.*, quòd

(1) De his etiam qu. 30, art., ad 1; et qu. 12, de verit., art. 12; et *Isai.*, I, col. 1.

« impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quòd non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed contra est, quod Glossa dicit in principio Psalterii quod « ille modus prophetiæ cæteris est dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur. »

(Conclusio. — Prophetia, per quam supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem veritatem, longè dignior est illâ in qua supernaturalis veritas innotescit per similitudinem rerum corporalium secundùm imaginariam visionem.)

Respondeo dicendum, quòd dignitas eorum quæ sunt ad finem præcipuè consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis : unde quantò hujusmodi manifestatio est potior, tantò prophetia est dignior. Manifestum est autem quòd manifestatio divinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quàm illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum : magis enim appropinquat ad visionem patriæ ; secundùm quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quòd prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem visionem, est dignior quàm illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundùm imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior : sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectûs qui veritatem intelligibilem à magistro nudè prolatam capere potest, quàm ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur II. *Reg.*, XXIII : « Mihi locutus est fortis Israel. » Et postea subdit : « Sicut lux auroræ oriente sole mane absque nubibus rutilat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet (scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem) quàm ille qui habet alterum tantùm ; quia perfectior est prophetia : et quantum ad hoc

loquitur Augustinus (ut supra). Sed illa prophetia in qua revelatur nudè intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est judicium de his quæ propter se quæruntur, et de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tantò potior est; sicut medicus reputatur melior, qui plures potest et magis à sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quantò agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tantò videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis : et ideo tantò potior est prophetia, quantò minùs eâ indiget.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minùs propriè recipit alicujus prædicationem; sicut cognitio patriæ est nobilior quàm cognitio viæ; quæ tamen magis propriè dicitur *fides*, eo quòd nomen *fidei* importat imperfectionem cognotionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate : et ideo magis propriè dicuntur *prophetæ*, qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si verò lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundùm certitudinem veritatis divinæ ea quæ humanâ ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infrà illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem, cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur *prophetæ*, quia prophetico officio fungebantur : unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : « Hæc dicit Dominus. » Quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentiùs de his quæ humanâ ratione cognosci possunt; non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quòd illustratio divini radii in *vitæ* præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque; quia connaturale est homini secundùm statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitùs procurata; et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III.

Utrùm gradus prophetiæ possint distingui secundùm visionem imaginariam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gradus prophetiæ non possint distingui secundùm visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundùm id quod est propter aliud, sed secundùm id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis; propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est (art. 2, ad 2). Ergo videtur quòd gradus prophetiæ non distinguantur secundùm imaginariam visionem, sed solùm secundùm intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundùm diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundùm glossam in principio Psalterii (ut suprà), « prophetia consistit in dictis et factis, et somnio, et visione. » Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundùm imaginariam visionem, ad quam pertinet *visio et somnium*, quàm secundùm dicta et facta.

Sed contra est, quòd medium diversificat gradus cognitionis; sicut scientia *propter quid* est altior, eo quòd est per nobilius medium, quàm scientia *quia est*, vel etiam quàm opi-

(1) De his etiam I. part., qu. 12, art. 11, ad 1; ut et IV. *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 7, ad 2; et qu. 12, de verit., art. 13 et 14; et in I. *Cor.*, XIII, lect. 4.

nio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundùm imaginariam visionem.

(CONCLUSIO. — Prophetiæ propriè acceptæ gradus distinguuntur secundùm imaginariam visionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 173, art. 2), prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quàm operatio. Et ideo infimus gradus prophetiæ est, cùm aliqui ex interiori instinctu movetur ad aliqua exteriùs facienda; sicut de Samsone dicitur *Judic.*, XV, quod « irruit Spiritus Domini in eum; et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta. » Secundus autem gradus prophetiæ est, cùm aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedant limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone III. *Reg.*, IV, quòd « locutus est parabolas, et disputavit super ligni à cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete; et disseruit de jumentis et volucribus et reptilibus et piscibus. » Et hoc totum fuit ex divina inspiratione : nam præmittitur : « Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis. » Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam; quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primò secundùm differentiam *somnii* (quod fit in dormiendo, et *visionis*, quæ fit in vigilando; quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ; quia major vis prophetici luminis esse videtur, quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quàm illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo. Secundò autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus

veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maximè expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem (sive in vigilando, sive in dormiendo) quàm quando videt aliquas res significativas veritatis; sicut « septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis » (*Genes.*, XLI). In quibus etiam signis tantò videtur prophetia esse altior, quantò signa sunt magis expressa; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur *Jer.*, I. Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt (vel in vigilando, vel in dormiendo) aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur quòd mens prophetæ magis appropinquet ad causam revelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradùs prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quàm si videatur in specie hominis : et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei; secundùm illud *Isai.*, VI : « Vidi Dominum sedentem. » Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur; quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ, ut dictum est (art. 2, ad 3). Et ideo consequens est quòd gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundùm imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundùm quòd judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 71, art. 2), prophetia non est per modum habitûs immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quòd uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica, diversis vicibus, secundùm diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quòd dicta et facta de quibus ibi fit

mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem quæ fit secundùm dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est : et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est (qu. 171, art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrùm Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalterii, quòd « David dicitur *propheta* per excellentiam. » Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare Solem et Lunam, ut habetur *Josue*, X, et per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, ut habetur *Isai.*, XXXVIII, quam per Moysen, qui divisit mare rubrum; similiter etiam per Heliam; de quo dicitur *Ecclesiast.*, XLVIII : « Quis poterit sibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis? » Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea, *Matth.*, XI, dicitur quòd « inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista. » Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.*, ult. : « Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses. »

(Conclusio. — Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major; quamquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.)

Respondeo dicendum, quòd licèt quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. In prophetia enim, sicut ex dictis patet (qu. 171, art. 1), consideratur et cognitio (tam secundùm visionem intellectualem, quàm secundùm visionem

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 9, ad 2, et art. 14, in corp.; et *Isai.*, VI, col. 3.

imaginariam) et denuntiatio, et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primò quidem, quantum ad visionem intellectualem; eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 27). Unde dicitur *Num.*, XII, quòd « palam et non per ænigmata Deum vidit. » Secundò, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat; non solùm audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei; non solùm in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur *Exod.*, XXXIII, quòd « loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. » Tertiò, quantum ad denuntiationem; quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii verò prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundùm illud *Malach.*, IV : « Mementote legis Moysi servi mei. » Quartò, quantum ad operationem miraculorum quæ fecit toti populo infidelium : unde dicitur *Deut.*, ult. : « Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis quæ misit per eum, ut faceret in terra Ægypti, Pharaoni et omnibus servis ejus, universæque terræ illius. »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad visionem intellectualem; quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit exellentior, quantum ad cognitionem divinitatis : sed David pleniùs cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quòd illa signa illorum prophetarum fuerunt majora *secundùm substantiam facti*. Sed tamen miracula Moysi fuerunt majora *secundùm modum faciendi*: qui sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quòd Joannes pertinet ad novum Testamentum, cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelatè speculantes; ut habentur II. *ad Cor.*, III.

ARTICULUS V.

Utrùm aliquis gradus prophetiæ sit etiam in Beatis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis gradus prophetiæ est etiam in Beatis. Moyses enim, ut dictum est (art. 4), vidit divinam essentiam; qui tamen *propheta* dicitur. Ergo pari ratione Beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici *prophetæ*.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse *prophetam* se nominat *Matth.*, XIII, ubi dicit : « Non est propheta sine honore nisi in patria sua. » Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici *prophetæ*.

4. Præterea, de Samuele dicitur *Eccles.*, XLVI : « Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis. Ergo eadem ratione alii Sancti post mortem possunt *prophetæ* dici.

Sed contra est, quòd II. *Petr.*, I, sermo propheticus comparatur « lucernæ lucenti in caliginoso loco. » Sed in Beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici *prophetæ*.

(Conclusio. — Cùm prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palàm inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.)

Respondeo dicendum, quòd prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius cognitionis; quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quàm per intelligibiles effectus : et talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis;

(1) De his etiam suprà, qu. 173, art. 1; ut et III. part., qu. 7, art. 8; et in I. *Cor.*, XIII, lect. 3, col. 1.

quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus ; secundum illud II. *ad Corinth.*, V : « Quamdiu in corpore sumus peregrinamur à Domino. » Neutro autem modo Beati sunt procul. Unde non possunt dici *prophetæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd visio illa Moysi fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis : unde adhuc erat *videns procul*. Et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quòd Christus simul erat comprehensor et viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit ipsi ratio prophetiæ, sed solùm in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quòd etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis : unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de Sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quòd arte dæmonum hoc dicitur factum ; quia etsi dæmones animam alicujus Sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum ; potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet ; sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis Regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron; ut habetur IV. *Reg.*, I. Quamvis etiam dici possit quòd non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens ; quem Sapiens *Samuelem* nominat ; et ejus prænuntiationem *propheticam* secundùm opinionem Saulis et astantium, qui ita opinabantur

ARTICULUS VI.

Utrùm gradus prophetiæ varientur secundùm temporis processum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd gradus prophe-
iæ varientur secundùm temporis processum. Prophetia enim
ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (qu. 176,
art. 4, ad 2). Sed sicut dicit Gregorius « per successiones
emporum, crevit divinæ cognitionis augmentum (sive « per
ncrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum, »
Homil. XVI. *Super Ezechielem*). Ergo et gradus prophetiæ
ecundùm processum temporis debent distingui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allo-
utionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis re-
elata, denuntiantur et verbo et scripto. Dicitur autem I, *Reg.*,
II, quòd ante Samuelem « sermo Domini erat pretiosus » (id
st, rarus) qui tamen postea ad multos factus est. Similiter
tiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante
empus Isaiæ, cui dictum est : « Sume tibi librum grandem,
t scribe in eo stylo hominis; » ut patet *Isaiæ*, VIII; post
uod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt.
ergo videtur quòd secundum processum temporum profecerit
rophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit *Matth.*, XI : « Lex et pro-
hetæ usque ad Joannem prophetaverunt. » Post modum autem
uit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentiùs
uàm fuerit in antiquis prophetis; secundùm illud *ad Ephes.*,
I : « Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum
scilicet mysterium Christi) sicut nunc revelatum est sanctis
postolis ejus et Prophetis in spiritu. » Ergo videtur quòd se-
undùm processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra est, quòd Moyses fuit excellentissimus propheta-
um, ut dictum est (art. 4), qui tamen alios prophetas præ-

(1) De his etiam I. part., qu. 57, art. 5, ad 3; et qu. 12,
e verit., art. 14, ad 1.

cessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundùm temporis processum.

(CONCLUSIO. — Prophetia secundùm quòd ordinabatur ad fidei manifestationem, crevit per temporum successionem. Quatenus verò per eam humanum genus in suis operibus diversificatur, non oportuit eam secundùm temporis processum diversificationem habere, sed secundùm negotiorum conditionem.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 172, art. 4), prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis: per cujus contemplationem non solùm in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur; secundùm illud *Psalm.* XLII : « Emitte lucem tuam et veritatem tuam; ipsa me deduxerunt. » Fides autem nostra in duobus principaliter consistit. Primò quidem, in vera Dei cognitione; secundùm illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est. » Secundò, in mysterio incarnationis Christi; secundùm illud *Joan.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite. » Si ergo de prophetia loquamur in quantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundùm tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii Patres propheticè sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis : unde et *prophetæ* nominantur secundum illud *Psalm.* CIV : « In prophetis meis nolite malignari. » Quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem deitatis excellentiùs quàm ante; quia jam oportebat circa hoc institui non solùm speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dixit Moysi, *Exod.*, VI : « Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, et Jacob, in Deo omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis; » quia scilicet præcedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea pleniùs fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ; cùm dictum est ei *Exod.*, III : « Ego sum qui sum. » Quod quidem nomen significavit Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum verò tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trini-

atis; secundùm illud *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » In singulis tamen statibus prima revelatio excellenior fuit. Prima autem revelatio ante legem, facta est Abrahæ; cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelationem factam Abrahæ. Unde dictum est ei *Genes.*, XXVI : « Ego sum Deus Abraham patris tui; » et similiter ad Jacob dictum est *Gen.*, XXVIII : « Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac. » Et similiter in statu legis, prima revelatio facta Moysi, excellentior fuit; supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta Apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ; secundùm illud *Matth.*, XVI : Super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, « ædificabo Ecclesiam meam. » Quantum verò ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quòd quantò fuerunt Christo propinquiores (sive ante, sive post), ut plurimùm pleniùs de hoc instructi fuerunt : post tamen pleniùs quàm ante; ut Apostolus dicit ad *Ephes.*, III. Quantum verò ad directionem humanorum actuum prophetica revelatio diversificata est, non secundùm temporis processum, sed secundùm conditionem negotiorum; quia ut dicitur *Proverb.*, XXIX : « Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. » Et ideo, quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundùm quòd erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XVIII. *De Civitate Dei* (cap. 27) : « Quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent, ita in Occidentalis Babylonis (id est, Romanæ urbis) exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solùm loquentium, verùm etiam scribentium in tantæ rei futuræ tes-

timonium, solverentur (scilicet promissiones Abrahæ factæ). Cùm enim prophetæ nunquam ferè defuissent populo Israel, ex quo ibi Reges esse cœperunt, in usum tantùmmodò eorum fuere, non Gentium : quando autem ea scriptura prophetica manifestiùs condebatur, quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere, quando condebatur hæc *civitas* (scilicet Romana) quæ gentibus imperaret. » Ideo autem maximè tempore Regum oportuit prophetas in illo populo abundare; quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium Regem habebat. Et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quòd prophetæ prænuntiantes Christi adventum, non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen ut Jeremias ibidem dicit, « non hoc dicitur ut post Joannem excluditur prophetas : legimus in Actibus Apostolorum et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. » Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ. Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem; sicut Augustinus refert V. *De Civit. Dei* (cap. 26), quòd « Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetarum spiritu præditum famâ crebrescente didicerat, misit; et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit. »

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de raptu.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm anima hominis rapiatur ad divina. 2° Utrùm raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel ad appetitivam. 3° Utrùm Paulus in rapta viderit Dei essentiam. 4° Utrùm fuerit alienatus à sensibus. 5° Utrùm

ıerit totaliter anima à corpore separata in statu illo. 6° Quid rca hoc sciverit et quid ignoraverit.

ARTICULUS I.

Utrùm anima hominis rapiatur ad divina.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima hominis ɔn rapiatur ad divina. Diffinitur enim a quibusdam raptus ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est supra na-ıram, ut superioris naturæ, elevatio. » Est autem secundùm ıturam hominis ut ad divina elevetur. Dicit enim Augustinus ı princip. *Confess.* : « Fecisti nos, Domine, ad te, inquietum ıt cor nostrum, donec requiescat in te. » Non ergo hominis ıima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit VIII. cap. *De Divin. Nomin.*, ıod justitia Dei in hoc attenditur quòd « omnibus rebus dis-ıibuit secundùm suum modum et dignitatem. » Sed quòd ali-ıis elevetur supra id quod est secundùm naturam, non per-ınet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quòd ɔn rapiatur mens hominis à Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coactè, » ut Damas-ɜnus dicit (lib II. *De fide orthod.*, cap. 30). Non ergo mens ɔminis rapitur ad divina.

Sed contra est, quòd II. *ad Cor.*, XII, dicit Apostolus : Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum. » bi dicit Glossa : « raptum, id est, contra naturam eleva-ım. »

(Conclusio.— Rapitur nonnunquam anima hominis quando ıiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione à ɜnsibilibus.)

Respondeo dicendum, quòd *raptus* violentiam quamdam ıportat, ut dictum est (argum. 3). Violentum autem dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim pati-

(1) De his etiam qu. 13, de verit., art. 1 et 2, ad 5; et II. *or.*, XII, lect. 1, col. 4.

tur, » ut dicitur in III. *Ethicor*. Confert autem unumquiodque ad id in quod tendit secundùm propriam inclinationem, vel voluntariam, vel naturalem. Et ideo oportet quòd ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis; putà si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quòd feratur deorsum, projiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi; puta si lapis velociùs projiciatur deorsum quàm sit motus ejus naturalis. Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam. Uno modo, quantum ad terminum raptùs; putà quando rapitur ad pœnas; secundum illud *Psalm*. XLIX : « Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat. » Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilium apprehensione, dicitur rapi; etiam si elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur : dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno qui est secundùm naturam : unde non potest propriè *raptus* dici. Hujusmodi autem abstractio ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali; sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur; secundo modo, ex virtute dæmonum; sicut patet in arreptitiis; tertio modo, ex virtute divina : et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus; secundùm illud *Ezech.*, VIII : « Spiritus elevavit me inter cœlum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei. » Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solùm propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cùm aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem; secundùm illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Sed iste modus quòd aliquis elevetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quòd ad modum et dignitatem hominis pertinet quòd ad divina elevetur, ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capescendum adjuvetur; quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quòd sic elevetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda. Quantum verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quòd homo quadam fortiori elevatione elevetur. Quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis; non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

ARTICULUS II.

Utrùm raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quàm ad vim appetitivam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitivam quàm ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius IV. cap. *De divin. Nomin.*: « Est autem extasim faciens divinus amor. » Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

Præterea, Gregorius dicit in II. *Dialogorum* (cap. 3), quòd « ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus verò, quem Angelus solvit, ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem sed supra seipsum fuit. » Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam et alii qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud *Psalm.* XXX : « In te, Domine, speravi, non confundar in æternum, » dicit Glossa in expositione tituli : « Extasis græcè, latinè dicitur excessus mentis; qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente raptâ ad superna et inferiorum oblitâ. » Sed pavor terrenorum ad

affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est, quòd super illud *Psalm.* CXV : « Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, » dicit Glossa : « Dicitur extasis, cùm mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur. » Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo extasis sive raptus.

(Conclusio.— Quanquam secundùm vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi et aliqua causa esse potest ipsius raptûs, et per raptum interdum commovetur, rectè etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur : et sic propriè loquendo raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solùm ad cognoscitivam. Dictum est enim quòd raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur. Ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile : unde propriè loquendo, ex hoc quòd homo appetit aliquid, non rapitur sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam : et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quòd appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quòd ex violentia affectûs homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cùm scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solùm *ad tertium cœlum*, quod pertinet ad contemplationem intellectûs; sed etiam *in paradisum*, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso, secundùm quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus supra hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, putà cùm alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt; et secundùm hoc Dionysius dicit quòd « divinus amor facit extasim, » in quantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quòd « etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per pro-

videntiam ad omnia existentia. » Quamvis, etiamsi expressè hoc diceretur de raptu, non designatur nisi quòd amor esset causa raptûs.

Ad secundum dicendum, quòd in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur *voluntas,* et sensitivus, qui dicitur *sensualitas.* Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundùm appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit prætermissis his in quæ inclinat appetitus sensitivus; et sic Dionysius dicit in IV. cap. *De div. Nomin.,* quòd Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit: « Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus. » Alio modo, quando prætermisso appetitu superiori homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem; et sic « ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit. » Et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptûs quàm primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitûs inferioris abstrahitur à motu appetitûs superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quòd voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptûs, nisi fortè tam vehemens passio sit, quòd usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quòd uterque excessus secundùm appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivæ virtutis, vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amor est motus appetitûs respectu boni, ita timor est motus appetitûs respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis, præsertim cùm timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei.*

ARTICULUS III.

Utrùm Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quòd « est raptus usque ad tertium cœlum, » ita et de Petro legitur *Act.*, X, quòd « cecidit super eum mentis excessus. » Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quòd nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus; alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset, sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem; quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur I. *ad Cor.*, XIII. Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 6, etc.), secundùm visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, putà tertii cœli et paradisi, ut habetur II. *Cor.*, XII. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quàm ad visionem divinæ essentiæ.

Sed contra est, quod Augustinus determinat in lib. *De videndo Deum, ad Paulinam* (Epist. CXII, cap. 23), quòd « ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut à Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. »

(Conclusio. — Paulus usque in tertium cœlum divinâ virtute raptus, Deum per essentiam vidit.)

(1) De his etiam qu. 10 de verit., art. 11, tum in corp., tum ad 1; et qu. 13, art. 2; et II. *Cor.*, XII, lect. 1, col. 4.

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè Augustinus determinat non solùm in lib. *De videndo Deum* (ut suprà), sed etiam XII. *Super Genes. ad lit.*, et habetur in Glossa, II. *ad Cor.*, XII. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant; dicit enim se « audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. » Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundùm illud *Isai.*, LXIV : « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. » Et ideo convenientiùs dicitur quòd Deum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias; et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis : « Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax. » Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli et etiam Moysi. Et satis congruenter; nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Ad secundum dicendum, quòd divina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ; de quo dicitur in *Ps.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen. » Quod tamen dupliciter participari potest : uno modo per modum formæ immanentis, et sic *beatos* facit sanctos in patria; alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solùm secundùm quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quòd nomine tertii cœli potest uno modo intelligi aliquid corporeum; et sic *tertium cœlum* dicitur cœlum empyreum, quod dicitur *tertium*, respectu cœli aerei et cœli siderei, vel potiùs respectu cœli siderei et respectu cœli aquei sive cristallini. Et dicitur « raptus ad tertium cœlum, » non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quòd locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II. *ad Cor.*, XII, quòd « cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione; ad quod cùm dicit se raptum, signat quòd Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in æternum. » Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana, quæ potest dici *tertium cœlum* triplici ratione. Uno modo secundùm ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut *primum cœlum* dicatur visio supermundana corporalis quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, *Dan.*, V; *secundum* autem *cœlum* sit visio imaginaria, putà quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; *tertium* verò *cœlum* dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 28). Secundo modo potest dici *tertium cœlum*, secundùm ordinem cognoscibilium, ut *primum cœlum* dicatur cognitio cœlestium corporum; *secundum*, cognitio cœlestium spirituum; *tertium*, cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici *tertium cœlum* contemplatio Dei, secundùm gradus cognitionis qua Deus videtur; quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ, secundus ad angelos mediæ, tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa, II. *ad Cor.*, XII. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solùm se dicit *raptum ad tertium cœlum* ratione contemplationis, sed etiam *in paradisum* ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV.

Utrùm Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Paulus in raptu n fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim Augustinus, XII. *uper Genes. ad lit.* (cap. 28) : « Cur non credamus quòd ıto Apostolo doctori Gentium rapto usque ad istam excellensimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua st hanc vitam videndus est in æternum ? » Sed in illa vita tura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam sque hoc quòd fiat abstractio à sensibus corporeis. Ergo nec Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus verè viator fuit, et continuè visione vinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio à sen- ɔbus. Ergo nec fuit necessarium quòd in Paulo fieret abstractio sensibus ad hoc quòd essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam vide- t, memor fuit illorum quæ illa visione conspexerat; unde cebat, II. *ad Cor.*, XII : « Audivi arcana verba quæ non licet ɔmini loqui. » Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ; patet per Philosophum in lib. *De memoria et reminis- ɛntia* (cap. 1). Ergo videtur quòd etiam Paulus videndo Dei ssentiam non fuerit alienatus à sensibus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII. *Super Genes. d lit.* (cap. 27) : « Nisi ab hac vita quisque quodammodo ıoriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alieatus à carnalibus sensibus, ut meritò nesciat, sicut Apotolus ait, utrùm in corpore an extra corpus sit, non in illam apitur et subvehitur visionem. »

(Conclusio. — Impossibile est hominem in statu præsentis itæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur à sensibus.)

(1) De his etiam I. part., qu. 12, art. 11; et qu. 10, de 'erit., art. 11; et qu. 13, art. 3, ,um in corp., tum ad 4, et ırt. 4, in corp.; et *Quodlib.*, I, art. 1; et II. *Cor.*, XII, ect. 1, col. 4.

Respondeo dicendum, quòd divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam, quàm per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, et in quibus considerans, de sensibilibus judicat, et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quòd abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quòd à phantasmatibus abstrahatur, et videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quin imò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solùm omnia corpora quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cùm intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quòd nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quòd homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3, ad 3), post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia in intellectu ad inferiores vires et usque ad corpus. Unde secundùm ipsam regulam divinæ visionis animæ intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est (ibidem). Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multò ampliùs quàm aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundùm quam paulò minùs ab angelis minorabatur (ut dicitur in *Hebr.*, II), dispensativè, et non propter aliquem defectum ex parte intellectùs. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quòd Paulus postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas; sicut etiam abeunte sensibi-

remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata, memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICULUS V.

Utrùm anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus, II. *ad Cor.*, V : « Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino ; per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est (art. 3). Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari supra ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multò magis essentia animæ fuit separata à corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quàm vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut dictum est (art. 4), ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multò magis oportebat quòd abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante jam nullo modo anima remanet corpori conjuncta. Ergo videtur quòd oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Epist. ad Paulinam, de videndo Deum* (Epist. CXII) : « Non incredibile est quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis ejus fuisse concessam, » ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

(1) De his etiam qu. 13, de verit., art. 5 ; et II. *Cor.*, XII, lect. 1, in fine.

(CONCLUSIO.—Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilium perceptione, non oportuit tamen animam illius sic à corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), in raptu de quo nunc loquimur virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundùm naturam in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet: primò quidem, quid sit homini secundùm naturam; secundò, quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quòd anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quòd per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est (art. 3). Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. 4). Et ideo in raptu non fuit necessarium quòd anima sic separaretur à corpore, ut ei non uniretur quasi forma. Fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum, quòd Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet (art. 3, ad 2 et 3).

Ad secundum dicendum, quòd potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiæ ejus. Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundùm speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ. Et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI.

Utrùm Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit à corpore separata.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Paulus non ignoıverit an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ıse, II. *ad Cor.*, XII : « Scio hominem in Christo raptum ;que ad tertium cœlum. » Sed *homo* nominat compositum (anima et corpore ; raptus etiam differt à morte. Videtur ·go quòd ipse sciverit animam non fuisse per mortem à corıre separatam, præsertim quia hoc communiter à doctoribus ›nitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quòd ipse scit quò raptus fuerit, quia « in tertium cœlum. » Sed ex hoc ›quitur quòd sciverit utrùm fuerit in corpore vel non, quia scivit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens ;t quòd sciverit animam suam non esse à corpore separatam, ıia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo detur quòd non omnino ignoraverit an anima fuerit à corpore ›parata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad t.* (cap. 28), « ipse in raptu vidit illâ visione Deum qua vient sancti in patria. » Sed sancti ex hoc quòd vident Deum, ›iunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ. Ergo et aulus hoc scivit.

Sed contra est, quod dicitur II. *ad Cor.*, XII : « Sive in ›rpore sive extra corpus, nescio, Deus scit. »

(Conclusio. — Ignoravit Paulus, cùm raptus fuit in tertium ›lum, num anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an à ›rpore separata.)

Respondeo dicendum, quòd hujusmodi quæstionis veritatem ›cipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid ›ire, scilicet « se raptum esse usque ad tertium cœlum ; »

(1) De his etiam qu. 13, de verit., art. 5 ; et II. *Cor.*, XII, ›ct. 1.

et aliquid nescire, scilicet « utrùm in corpore, an extra corpus. » Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut hoc quod dicitur, « sive in corpore, sive extra corpus, » non referatur ad ipsum *esse* hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non, sed ad modum raptùs, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cœlum, vel non, sed solùm anima, sicut *Ezech.*, VIII, dicitur quòd « adductus est in visionibus Dei in Hierusalem. » Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in Prologo *super Dan.*, ubi dicit : « Denique et apostolum nostrum (scilicet dicebat Judæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore sive extra corpus, nescio. » Sed hunc sensum reprobat Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (ut suprà), per hoc quòd Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse *tertium cœlum* id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cœli; alioquin si *tertium cœlum* nominavit phantasma tertii cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans *corpus* proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse verè tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore. Et ideo oportet secundùm alium sensum intelligere ut scilicet Apostolus sciverit quod fuerit raptus secundùm animam, et non secundùm corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrùm scilicet fuerit sine corpore, vel non. Sed circa hoc diversimodè aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quòd Apostolus scivit quòd anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrùm esset passus alienationem à sensibus, vel etiam utrùm esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quòd fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quòd autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid, ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quòd nescivit Apostolus utrùm anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem. Qui-

lam autem hoc concedentes, dicunt quòd Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro; dicit enim in præsenti se scire quòd fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsenti nescrire utrùm in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quòd et priùs et postea nescivit utrùm ejus anima fuerit à corpore separata. Unde Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 8), post longam inquisitionem concludens : « Restat ergo fortassè ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrùm quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cùm corpus vivere dicitur (sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi à sensibus corporis alienati), an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd per synecdochen quandoque pars hominis *homo* nominatur, et præcipuè anima quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem, quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim; unde dicit : « Scio hominem, » non dicit, « scio raptum hominem. » Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam *raptum* dici; et sic Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 3) : « Dubitante inde Apostolo, quis nostrùm inde certus esse audeat? » Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quàm per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo, cùm hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quòd visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum (scilicet quantum ad id quod videbatur), et quantum ad aliquid dissimilis (scilicet quantum ad modum videndi), quia non ita perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 36) : « Quamvis abrepto Apostolo à carnis sensibus in tertium cœlum, hoc defuit ad plenam perfectam-

que cognitionem rerum quæ angelis inest, quòd sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat; hoc utique non deerit receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cùm corruptibile hoc induet incorruptionem. »

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem, et primo de gratia linguarum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis, quæ pertinent ad locutionem. Et primò, de gratia linguarum. Secundò, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum. 2° De comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur *Joan.*, II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, meliùs loquebantur in propria lingua. Dicit enim Glossa *ad Hebr.*, I : « Non esse mirandum quòd epistola ad Hebræos majore elucet facundiâ quàm aliæ; cum naturale sit unicuique plus in sua quàm in aliena lingua valere. Cæteras enim epistolas Apostolus peregrino (id est, græco) sermone composuit; hanc autem scripsit hebraicâ linguâ. » Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, « natura non facit per multa quod potest fieri er unum; » et multò minùs Deus, qui ordinatiùs quàm naura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam louentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur. Unde super lud *Act.*, II : « Audiebat unusquisque linguâ suâ illos louentes, » dicit Glossa quòd « linguis omnibus loquebantur, el suâ (id est, hebraicâ) linguâ loquentes ab omnibus intelgebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. » Ergo vietur quòd non habuerunt scientiam loquendi omnibus linuis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus jus, quod est Ecclesia; secundùm illud *Joan.*, I : « De pleitudine ejus omnes accepimus. » Sed Christus non legitur uisse locutus nisi unâ linguâ, nec etiam nunc fideles singuli isi unâ linguâ loquuntur. Ergo videtur quòd discipuli Christi ion acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquentur.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, II : quòd « repleti sunt mnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis prout piritus sanctus dabat eloqui illis; » ubi dicit Glossa Gregorii uòd « Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis aparuit, et eis omnium linguarum scientia dedit. »

(Conclusio. — Christi discipuli, cùm ad prædicandum vangelium per universum terrarum orbem electi fuerint, ne si alios docturi ab aliis essent docendi; cognitione omnium nguarum divinitùs fuerunt instruendi.)

Respondeo dicendùm, quòd primi discipuli Christi ad hoc ierunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, dem ejus ubique prædicarent; secundùm illud *Matth.*, ult. : Euntes docete omnes gentes. » Non autem erat conveniens t qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis istrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquentur intelligerent. Præsertim quia isti qui mittebantur, erant nius gentis, scilicet Judææ, secundùm illud *Isai.*, XXVII : Qui egrediuntur impetu à Jacob, implebunt faciem orbis mine. » Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes ant; nec de facili à principio reperissent qui eorum verba iis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis expone-

rent maximè quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum (sicut dicitur *Genes.*, XI), ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Manifestatio spiritûs datur ad utilitatem. » Et ideo sufficienter et Paulus et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur; putà de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quòd per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quòd omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quòd ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solùm loqui sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio; dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quàm ipsi ea proferrent. Et ideo Glossa dicit *Act.*, II, quòd « majori miraculo factum est quòd ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. » Et Paulus dicit *ad Corinth.*, XIV : Gratias ago Deo quòd omnium vestrûm linguâ loquor. »

Ad tertium dicendum, quòd Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissimè scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quòd omnibus linguis loqueretur. Ideo autem ut Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. XXXII) : « Cùm et modò Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur lin-

uis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium
entium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum
anctum. »

ARTICULUS II.

Utrùm donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd donum lingua-
ım sit excellentius quàm gratia prophetiæ. « Quæ enim sunt
ıelioribus propria, videntur esse meliora, » secundùm Phi-
ɔsophum in III. *Topic.* Sed donum linguarum est proprium
ovi Testamenti : unde cantatur in Sequentia Pentecostes :
Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, et
unctis inaudito sæculis. » Prophetia autem magis competit
eteri Testamento, secundùm illud *ad Hebr.*, I : « Multifariam
ıultisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis. »
:rgo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quam do-
um prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur
xcellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per
onum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam
ıtem ad homines. Dicitur enim I. *ad Corinth.*, XIV : « Qui
ɔquitur linguâ, non hominibus loquitur sed Deo : qui autem
rophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. » Ergo vi-
etur quòd donum linguarum fit excellentius quàm donum pro-
hetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in
abente ipsum; et homo habet in potestate uti eo cùm volue-
t : unde dicitur I. *ad Cor.*, XIV : « Gratias ago Deo meo
uòd omnium vestrùm linguâ loquor. » Non autem sic est de
ono prophetiæ; ut supra dictum est (qu. 171, art. 2). Ergo
onum linguarum videtur esse excellentius quàm donum pro-
hetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub
rophetia; quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt
ditæ. Sed interpretatio sermonum I. *ad Cor.*, XII, ponitur
ɔost genera linguarum. Ergo videtur quòd donum linguarum

sit excellentius quàm donum prophetiæ, maximè quantum ad aliquam ejus partem.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Major est qui prophetat, quàm qui loquitur linguis. »

(Conclusio. — Prophetiæ donum potius et excellentius est dono linguarum.)

Respondeo dicendum, quòd donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter. Primò quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis; cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundùm imaginariam visionem apparent : unde et Augustinus XII. *Super Genes. ad litteram* (cap. 8) comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra (qu. 173, art. 2), quòd donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem : unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est (qu. 174, art. 2), ita etiam excellentior est prophetia quàm donum linguarum, secundùm se consideratum. Secundò, cuia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quàm notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertiò, quia donum prophetiæ est utilius. Et hoc quidem probat Apostolus I. *ad Cor.*, XIV, tripliciter. Primò quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundò, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis sine hoc quòd intelligeret (quod pertinet ad propheticum donum) mens ejus non ædificatur. Tertiò, quantum ad infideles, propter quos præcipuè videtur esse datum donum linguarum; qui quidem fortè eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos, sicut et Judæi reputaverunt *ebrios* Apostolos linguis loquentes, ut dicitur *Act.*, II. Per prophetiam autem infideles convincuntur manifestatis absconditis cordis sui (ut sup. qu. 171, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 174, art. 2), ad excellentiam prophetiæ pertinet quòd aliquis non solùm illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem ope-

·ationis Spiritus sancti pertinet quòd non solùm impleat mentem lumine prophetico et phantasiam imaginariâ visione (sicut erat in veteri Testamento) sed etiam exteriùs linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in novo Testamento, secundùm illud I. *Cor.*, XIV : « Unusquisque vestrûm psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim (id est propheticam revelationem) habet. »

Ad secundum dicendum, quòd per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundùm mentem, quod est nobilius quàm ordinari ad eum secundùm linguam. Dicitur autem quòd ille qui loquitur linguâ, « non loquitur hominibus, » id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum; sed ad intellectum solius Dei, et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum : unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quòd revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda : unde ex ejus perfectione contingit quòd in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfectè per modum habitûs, sed imperfectè per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quòd perfectè et habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quòd interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ; in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas; secundum illud *Dan.*, V : « Audivi de te quòd possis obscura interpretari, et ligata dissolvere. » Unde interpretatio sermonum est potior quàm donum linguarum; ut patet per illud quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Major est qui prophetat, quàm qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur. » Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia sermonis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone; de qua dicit Apostolus I. *ad Cor.*, XII: « Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. »

Et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrùm in sermone consistat aliqua gratia gratis data. 2° Quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I.

Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars Rhetorica, « per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, » sicut Augustinus dicit in IV. *De doctr. Christ.* (cap. 12). Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quòd gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apostolus dicit I. *ad Cor.*, IV: « Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute. » Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis; quia si ex operibus, jam non est gratia, ut dicitur *ad Rom.*, XI. Sed sermo datur alicui ex meritis. Dicit enim Gregorius exponens illud *Psalm.*: « Ne auferas de ore meo verbum veritatis; » quòd « verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. » Ergo videtur quòd donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quòd homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ, vel scien-

tiæ, ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur *sermo sapientiæ* et *sermo scientiæ* gratias gratis datas, pari ratione deberet poni *sermo fidei* inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est, quòd dicitur *Eccles.*, VI : « Lingua eucharis (id est, gratiosa) (1) in bono homine abundat. » Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam est gratiositas sermonis.

(Conclusio. — Præter linguarum donum collatum est hominibus donum sermonis à Spiritu sancto, quò efficaciùs alios homines ad salutarem cohortationem suscipiendam adducant.)

Respondeo dicendum, quòd gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est (1, 2, qu. 111, art. 1 et art. 4). Cognitio autem quam aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione; non solùm ut aliquis sic loquatur ut à diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quòd efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primò quidem ad instruendum intellectum; quod fit dum aliquis sic loquitur quòd doceat. Secundò, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei; quod fit dum aliquis sic loquitur quòd auditores delectet; quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertiò, ad hoc quòd aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere; quod fit dum aliquis sic loquitur quòd auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur linguâ hominis, quasi quodam instrumento; ipse autem est qui perficit operationem interiùs; unde Gregorius dicit in *Homil. Pentecostes* : « Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat. »

(1) Juxta græcum εὐχάρις, quod latinus Interpres retinuit, ut vers. 5 videre est; nec tantùm *gratiosam*, sed *benè gratiosam* significatione compositâ exprimit ex εὐ et χάρις; εὐ enim *benè*, χάρις *gratiam* significat.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo, etiam ea quæ natura potest operari, ita etiam Spiritus sanctus excellentiùs operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti; unde præmisit : « Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem. » Et de seipso præmiserat supra (cap. II) : « Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum : unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam; quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directè hanc gratiam, sed solùm impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia *gratum faciens* subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantùm gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quòd autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ : unde Augustinus dicit XIV. *De Trinit.*, quòd « scire quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus *scientiam* appellare. » Et ideò non oportuit quòd poneret *sermonem fidei*, sed sufficit ponere *sermonem scientiæ et sapientiæ*.

ARTICULUS II.

Utrùm gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est (art. I). Sed docere competit mulieri. Dicitur enim *Proverb.*, IV :

« Unigenitus fui coram matre mea, et docebat me. » Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis; sicut major est contemplatio veritatis quàm ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus; sicut legitur *Judic.*, IV, de Debora, IV. *Reg.*, XXII, de Olda prophetissa uxore Sellum, et *Act.*, XXI, de quatuor filiabus Philippi. Apostolus etiam dicit I. *ad Cor.*, XI : « Omnis mulier orans aut prophetans, » etc. Ergo videtur quòd multò magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea, I. *Petr.*, IV, dicitur : « Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes. » Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Mulieres in Ecclesiis taceant. » Et I. *ad Tim.*, II : « Docere mulieri non permitto. » Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

(Conclusio. — Gratia sermonis qua quis familiariter et privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest. Ea verò gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum et mulierum publicè docendam spectat, ad mulieres quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minimè pertinet.)

Respondeo dicendum, quòd sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo : et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publicè alloquendo totam Ecclesiam : et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem et principaliter propter conditionem fœminei sexûs, qui debet esse subditus viro; ut patet *Gen.*, III. Docere autem et persuadere publicè in Ecclesia, non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos. Magis tamen viri subditi, ex commissione possunt exequi; quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres; sed ex aliquo acccidentaliter superveniente. Secundò, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicit enim *Eccles.*,

IX : « Colloquium illius quasi ignis exardescit. » Tertiò, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa authoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quòd gratia prophetiæ attenditur secundùm mentem illuminatam à Deo; ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundùm illud ad *Coloss.*, III : « Induentes novum hominem, qui renovatur secundùm imaginem ejus qui creavit eum; ubi non est masculus neque fœmina. » Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum; inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam divinitus acceptam diversimodè aliqui administrant, secundùm diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundùm privatam doctrinam, non autem secundùm publicam.

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. 2° Quibus conveniat.

ARTICULUS I.

Utrùm sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 54 ; et qu. 6,

ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur; quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur IV. *Reg.*, XIII, quòd « quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cùm tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos. » Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto; secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. » Sed operatio miraculorum fit etiam à spiritu immundo; secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Surgent pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa et prodigia magna. » Ergo videtur quòd operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per *signa*, et *prodigia* (sive *portenta*) et *virtutes*. Inconvenienter ergo ponitur *operatio virtutum* potiùs gratia gratis data, quàm operati prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui *gratia sanitatum* ab *operatione virtutum*.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem : vel facientis (secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam); » sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur *Matth.*, XIII : « et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum. » Si ergo *fides* ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam, *operationem signorum*.

Sed contra est, quod Apostolus I. *ad Cor.*, XII, inter alias gratias gratis datas dicit : « Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum. »

(Conclusio. — Præter linguarum et sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritus sancti munificentiâ gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem, gratiam miraculorum.

de potent., art. 4, in corp. sub finem, et art. 9, ad 1; et *Opusc.*, III, cap. 122.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 177, art. 1), Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem; ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quòd notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita necesse est quòd sermo prolatus confirmetur ad hoc quòd credibilis fiat. Hoc autem fit operatione miraculorum, secundùm illud *Marc.*, ult. : « Et sermonem confirmante sequentibus signis. » Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui *miracula* dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt; quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quòd principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quòd sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi quod Deus suâ virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione, sicut cùm Petrus Tabitham mortuam suscitavit, ut habetur *Act.*, IX; quandoque etiam non præcedente manifestâ oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, ut dicitur *Act.*, V. Unde Gregorius dicit in II. *Dialog.* (cap. 30), quòd « sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. » Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde *Josue*, X, cùm Josue dixisset, quasi

ex potestate : « Sol, contra Gabaon ne movearis, » subditur postea : « Non fuit antea et postea tam longa dies, obediente Domino voci hominis. »

Ad secundum dicendum, quòd ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi; de quibus Apostolus dicit, II. *ad Thessal.*, II, quòd « adventus Antichristi erit secundùm operationem Satanæ in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. » Et sicut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 19), « ambigi solet, utrùm propterea dicta sint signa et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. » Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in I. part. dictum est (qu. 114, art. 4). Sed operatio miraculorum quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divinâ ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quòd in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ; et secundùm hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale; et secundùm hoc communiter dicuntur *signa*. Propter excellentiam autem dicuntur *portenta* vel *prodigia*, quasi aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quòd *gratia sanitatum* commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium (scilicet corporalis sanitas), præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quòd *operatio miraculorum* attribuitur fidei propter duo : primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem; secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICULUS II.

Utrùm mali possint miracula facere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est (art. 1). Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundùm illud *Joan.*, IX : « Scimus quia peccatores Deus non audit ; » et *Proverb.*, XXVIII, dicitur : « Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis. » Ergo videtur quòd mali miracula facere non possunt.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundùm illud *Matth.*, XVII : « Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic : *Transi hinc*, et transibit. » Fides autem « sine operibus mortua est, » ut dicitur *Jac.*, II ; et sic non videtur quòd habeat propriam operationem. Ergo videtur quòd mali qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundùm illud *ad Hebr.*, II : « Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus ; » unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quòd mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quàm mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multò minùs mali faciunt.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII : « Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. » Sed quicumque non habet charitatem, est malus, quia hoc solum donum Spiritus sancti est quod « dividit inter filios regni et filios perditionis, » ut dicit Augustinus XV. *De Trinit.* (cap. 18). Ergo videtur quòd etiam mali possint miracula facere.

(Conclusio. — Illa miracula quæ ad demonstrandam præ-

(1) De his etiam I. part., qu. 110, art. 4, ad 2 ; ut et III. part., qu. 43, art. 1 et 4, in corp., et qu. 6, de potent., art. 5, ad 9, et art. 9, ad 7 ; et *Quodlib.*, II, art. 6, ad 4.

dicatæ fidei veritatem spectant, etiam à malis hominibus fieri possunt; non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.)

Respondeo dicendum, quòd miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo ut videatur ei aliquid quod non est; quædam verò sunt vera facta, sed non verè habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut suprà dictum est (art. 1, ad 2). Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina; operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter : uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos fit : et secundùm hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud *Matth.*, VII : « Nonne in nomine tuo prophetavimus? etc., » dicit Hieronymus : « Prophetare vel virtutes facere et dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti qui operatur; sed invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula. » Secundo autem modo non fiunt miracula nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt, vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios; legitur enim *Act.*, XIX, quòd Deus « faciebat virtutes per manus Pauli; » et etiam « super languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores. » Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 83, art. 16), cùm de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur : unde Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. XLIV), quòd « illud verbum cæcus locutus est

quasi adhuc inunctus, id est nondum perfectè illuminatus; nam peccatores exaudit Deus. » Quod autem dicitur quòd « oratio non audientis legem est execrabilis, » intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur *Luc.*, XVIII; vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quòd fides sine operibus dicitur esse mortua, quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vitâ gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quòd miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde à malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri possunt ad commendationem nominis Christi quod invocant, et virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis : unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 79) : « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali : magi, per privatos contractus cum dæmonibus; boni christiani, per publicam justitiam ; mali christiani, per signa publicæ justitiæ. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 79), « admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt. » Et sicut Augustinus ibidem dicit, « ideo non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse majora dona quàm in operibus justitiæ quibus vita æterna comparatur. »

FINIS TOMI QUINTI.

INDEX.

SECUNDA SECUNDÆ (CONTINUATIO.)

TRACTATUS

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

(Continuatio).

QUÆSTIO LXXX.

De partibus potentialibus justitiæ.

ARTICULUS I. Utrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. 2

QUÆSTIO LXXXI.

De religione, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum. 7
— II. Utrum religio sit virtus. 10
— III. Utrum religio sit una virtus. 11
— IV. Utrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta. 12
— V. Utrum religio sit virtus theologica. 14
— VI. Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus. 16
— VII. Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum. 17
— VIII. Utrum religio sit idem sanctitati. 19

QUÆSTIO LXXXII.

De devotione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum devotio sit specialis actus. 22

ARTICULUS II. Utrum devotio sit actus religionis. 23
— III. Utrum contemplatio (seu meditatio) sit devotionis causa. 25
— IV. Utrum lætitia sit devotionis effectus. 27

QUÆSTIO LXXXIII.

De oratione, in septemdecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum oratio sit actus appetitivæ virtutis. 29
— II. Utrum sit conveniens orare. 31
— III. Utrum oratio sit actus religionis. 33
— IV. Utrum solus Deus debeat orari. 35
— V. Utrum in oratione debeamus aliquid determinate a Deo petere. 37
— VI. Utrum homo debeat temporalia petere a Deo, orando. 38
— VII. Utrum debeamus pro aliis orare. 40
— VIII. Utrum debeamus pro inimicis orare. 43
— IX. Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. 44
— X. Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ. 48
— XI. Utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis. 50
— XII. Utrum oratio debeat esse vocalis. 52
— XIII. Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta. 54
— XIV. Utrum oratio debeat esse diuturna. 56
— XV. Utrum oratio sit meritoria. 58
— XVI. Utrum peccatores orando impetrent aliquid à Deo. 61
— XVII. Utrum convenienter dicantur esse creationis partes, obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones. 63

QUÆSTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latriæ, et primo de adoratione, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum adoratio sit actus latriæ sive religionis. 66
— II. Utrum adoratio importet actum corporalem. 68
— III. Utrum adoratio requirat determinatum locum. 69

QUÆSTIO LXXXV.

De his quæ Deo a fidelibus dantur, et primo de sacrificiis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum offerre sacrificium Deo sit de lege naturæ. 71
— II. Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum. 73
— III. Utrum oblatio sacrificii sit specialis actus virtutis. 75
— IV. Utrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda. 77

QUÆSTIO LXXXVI.

De oblationibus et primitiis in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. 69
— II. Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes. 81
— III. Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licite possessis. 82
— IV. Utrum ad primitias solvendas homines teneantur. 84

QUÆSTIO LXXXVII.

De decimis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homines teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. 87
— II. Utrum se omnibus teneantur homines decimas dare. 91
— III. Utrum decimæ sint clericis dandæ. 94
— IV. Utrum etiam clerici teneantur decimas dare. 96

QUÆSTIO LXXXVIII.

De voto, per quod quidpiam Deo homines promittunt, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum votum consistat in solo proposito voluntatis. 98
— II. Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono. 100

ARTICULUS III. Utrum omne votum obliget ad sui observationem. 103
— IV. Utrum expediat aliquid vovere. 105
— V. Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis. 107
— VI. Utrum magis sit laudabile et meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto. 109
— VII. Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis et per professionem ad certam regulam. 111
— VIII. Utrum illi qui sunt alterius potestati subjecti, impediantur à vovendo. 113
— IX. Utrum pueri possent voto se obligare ad religionis ingressum. 115
— X. Utrum possit in voto dispensari. 117
— XI. Utrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. 120
— XII. Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati authoritas. 124

QUÆSTIO LXXXIX.

De juramento, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum jurare sit testem Deum invocare. 127
— II. Utrum sit licitum jurare. 129
— III. Utrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium et veritas. 131
— IV. Utrum jurare sit actus religionis sive latriæ. 133
— V. Utrum juramentum sit appetendum et frequentandum tanquam utile et bonum. 134
— VI. Utrum liceat per creaturas jurare. 136
— VII. Utrum juramentum habeat vim obligandi. 138
— VIII. Utrum major sit obligatio juramenti quam voti. 141
— IX. Utrum aliquis possit in juramento dispensare. 143
— X. Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. 145

QUÆSTIO XC.

De divini nominis assumptione per modum adjurationis, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum liceat adjurare hominem. 148

ARTICULUS II. Utrum liceat dæmones adjurare. 150
— III. Utrum liceat irrationalem creaturam adjurare. 152

QUÆSTIO XCI.

De divini nominis assumptione ad invocandum perorationem vel laudem, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Deus sit ore laudandus. 153
— II. Utrum in divinis laudibus sint cantus assumendi. 155

QUÆSTIO XCII.

De vitiis religioni oppositis, et primo de superstitione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. 158
— II. Utrum sint diversæ superstitionis species. 160

QUÆSTIO XCIII.

De superstitione indebiti cultus divini, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid pernitiosum. 163
— II. Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum. 165

QUÆSTIO XCIV.

De idololatria, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum idololatria recte ponatur species superstitionis. 167
— II. Utrum idololatria sit peccatum. 170
— III. Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum. 173
— IV. Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis. 175

QUÆSTIO XCV.

De superstitione divinativa, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum divinatio sit peccatum. 178

ARTICULUS II. Utrum divinatio sit species superstitionis. 181
— III. Utrum sit determinare plures divinationis species. 183
— IV. Utrum divinatio quæ fit per invocationes dæmonum sit licita. 186
— V. Utrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita. 188
— VI. Utrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita. 192
— VII. Utrum divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita. 194
— VIII. Utrum divinatio sortium sit illicita. 196

QUÆSTIO XCVI.

De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum uti observantiis artis notoriæ sit illicitum. 200
— II. Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ (puta ad sanitatem vel ad aliquid hujusmodi), sint illicitæ. 203
— III. Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ. 205
— IV. Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum. 207

QUÆSTIO XCVII.

De tentatione Dei, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solus divinæ potestatis expectatur effectus. 210
— II. Utrum tentare Deum sit peccatum. 213
— III. Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis. 215
— IV. Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. 217

QUÆSTIO XCVIII.

De perjurio, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum falsitas ejus quod juramento confirmatur, requiratur ad perjurium. 219

ARTICULUS II. Utrum omne perjurium sit peccatum. 221
— III. Utrum omne perjurium sit peccatum mortale. 223
— IV. Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat. 225

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio. 227
— II. Utrum sacrilegium sit peccatum speciale. 229
— III. Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras. 230
— IV. Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria. 233

QUÆSTIO C.

De simonia, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. 235
— II. Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. 238
— III. Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. 240
— IV. Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. 245
— V. Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel a lingua. 247
— VI. Utrum sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. 250

QUÆSTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. 254
— II. Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem. 256
— III. Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta. 257
— IV. Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. 259

QUÆSTIO CII.

De observantia secundùm se, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. 262
— II. Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. 264
— III. Utrum observantia sit potior virtus quam pietas. 266

QUÆSTIO CIII.

De dulia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum honor importet aliquid corporale. 268
— II. Utrum honor proprie debeatur superioribus. 270
— III. Utrum dulia sit specialis virtus a latria distincta. 272
— IV. Utrum dulia habeat diversas species. 274

QUÆSTIO CIV.

De obedientia, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo debeat obedire homini. 276
— II. Utrum obedientia sit specialis virtus. 278
— III. Utrum obedientia sit maxima virtutum. 281
— IV. Utrum in omnibus Deo sit obediendum. 284
— V. Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. 286
— VI. Utrum christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire. 289

QUÆSTIO CV.

De inobedientia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum inobedientia sit peccatum mortale. 291
— II. Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum. 292

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. 295

ARTICULUS II. Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. 297
— III. Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. 299
— IV. Utrum homo debeat statim beneficium recompensare. 302
— V. Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum. 303
— VI. Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione beneficii, quam susceperit in beneficio. 305

QUÆSTIO CVII.

De ingratitudine, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ingratitudo sit semper peccatum. 307
— II. Utrum ingratitudo sit speciale peccatum. 308
— III. Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale. 310
— IV. Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda. 312

QUÆSTIO CVIII.

De vindicatione in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum vindicatio sit licita. 314
— II. Utrum vindicatio sit specialis virtus. 317
— III. Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. 318
— IV. Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. 320

QUÆSTIO CIX.

De veritate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum veritas sit virtus. 324
— II. Utrum veritas sit specialis virtus. 326
— III. Utrum veritas sit pars justitiæ. 328
— IV. Utrum virtus veritatis declinet in minus. 330

QUÆSTIO CX.

De vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mendacium semper opponatur veritati. 332

ARTICULUS II. Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum. 335
— III. Utrum omne mendacium sit peccatum. 337
— IV. Utrum omne mendacium sit peccatum mortale. 342

QUÆSTIO CXI.

De simulatione et hypocrisi, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum omnis simulatio sit peccatum. 345
— II. Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio. 348
— III. Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis. 350
— IV. Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale. 352

QUÆSTIO CXII.

De jactantia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum jactantia opponatur virtuti veritatis. 354
— II. Utrum jactantia sit peccatum mortale. 356

QUÆSTIO CXIII.

De ironia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ironia (per quam aliquis de se fingit minora) est peccatum. 359
— II. Utrum ironia sit minus peccatum quam jactantia. 361

QUÆSTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum amicitia sit specialis virtus. 363
— II. Utrum hujus modi amicitia sit pars justitiæ. 365

QUÆSTIO CXV.

De adulatione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum adulatio sit peccatum. 367
— II. Utrum adulatio sit peccatum mortale. 369

QUÆSTIO CXVI.

De litigio, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis. 371
— II. Utrum litigium sit gravius peccatum quam adulatio. 372

QUÆSTIO CXVII.

De liberalitate, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum liberalitas sit virtus. 375
— II. Utrum liberalitas sit circa pecunias. 377
— III. Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis. 379
— IV. Utrum ad liberalem maxime pertineat dare. 381
— V. Utrum liberalitas sit pars justitiæ. 383
— VI. Utrum liberalitas sit maxima virtutum. 385

QUÆSTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppositis, et primo de avaritia, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum avaritia sit peccatum. 387
— II. Utrum avaritia sit speciale peccatum. 389
— III. Utrum avaritia opponatur liberalitati. 391
— IV. Utrum avaritia semper sit peccatum mortale. 393
— V. Utrum avaritia sit maximum peccatorum. 395
— VI. Utrum avaritia sit peccatum spirituale. 397
— VII. Utrum avaritia sit vitium capitale. 399
— VIII. Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ. 401

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ. 403
— II. Utrum prodigalitas sit peccatum. 405
— III. Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. 407

QUÆSTIO CXX.

De epiikeia seu æquitate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum epiikeia sit virtus. 410
— II. Utrum epiikeia sit pars justitiæ. 411

QUÆSTIO CXXI.

De pietate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum pietas sit donum. 413
— II. Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet *Beati mites*. 415

QUÆSTIO CXXII.

De præceptis justitiæ, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum præcepta decalogi sint præcepta justitiæ. 417
— II. Utrum primum præceptum decalogi convenienter tradatur. 419
— III. Utrum secundum præceptum decalogi convenienter tradatur. 421
— IV. Utrum tertium decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi. 523
— V. Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. 428
— VI. Utrum alia sex præcepta decalogi convenienter tradantur. 431

QUÆSTIO CXXIII.

De fortitudine, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fortitudo sit virtus. 434
— II. Utrum fortitudo sit virtus specialis. 436
— III. Utrum fortitudo sit circa timores et audacias. 438
— IV. Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis. 440
— V. Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello. 441

ARTICULUS VI. Utrum sustinere sit principales actus fortitudinis. 444
— VII. Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus. 445
— VIII. Utrum fortis delectetur in suo actu. 447
— IX. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. 449
— X. Utrum fortis utatur ira in actu suo. 450
— XI. Utrum fortitudo sit virtus cardinalis. 452
— XII. Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. 454

QUÆSTIO CXXIV.

De martyrio, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum martyrium sit actus virtutis. 456
— II. Utrum martyrium sit actus fortitudinis. 458
— III. Utrum martyrium sit actus maximæ perfectionis. 460
— IV. Utrum mors sit de ratione martyrii. 462
— V. Utrum sola fides sit causa martyrii. 465

QUÆSTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum timor sit peccatum. 467
— II. Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini. 469
— III. Utrum timor sit peccatum mortale. 471
— IV. Utrum timor excuset a peccato. 473

QUÆSTIO CXXVI.

De intimiditate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intimiditas sit peccatum. 475
— II. Utrum esse impavidum opponatur fortitudini. 477

QUÆSTIO CXXVII.

De audacia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum audacia sit peccatum. 479
— II. Utrum audacia opponatur fortitudini. 480

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

ARTICULUS I. Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur. 482

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum magnanimitas sit circa honores. 488
— II. Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem. 490
— III. Utrum magnanimitas sit virtus. 492
— IV. Utrum magnanimitas sit virtus specialis. 496
— V. Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis. 498
— VI. Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem. 500
— VII. Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat. 502
— VIII. Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem. 504

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum præsumptio sit peccatum. 506
— II. Utrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum. 508

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ambitio sit peccatum. 510
— II. Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum. 512

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum appetitus gloriæ sit peccatum. 514
— II. Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur. 517

ARTICULUS III. Utrum inanis gloria sit peccatum mortale. 519
— IV. Utrum inanis gloria sit vitium capitale. 521
— V. Utrum convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse *inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio.* 523

QUÆSTIO CXXXIII.

De pusillanimitate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum pusillanimitas sit vitium. 525
— II. Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati: 528

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum magnificentia sit virtus. 530
— II. Utrum magnificentia sit specialis virtus. 532
— III. Utrum materia magnificentiæ sit sumptus magni. 534
— IV. Utrum magnificentia sit pars fortitudinis. 537

QUÆSTIO CXXXV.

De vitiis magnificentiæ oppositis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum parvificentia sit vitium. 539
— II. Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur. 541

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum patientia sit virtus. 543
— II. Utrum patientia sit potissima virtutum. 545
— III. Utrum patientia possit haberi sine gratia. 547
— IV. Utrum patientia sit pars fortitudinis. 548
— V. Utrum patientia sit idem quod longanimitas. 551

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum perseverantia sit virtus. 553

ARTICULUS II. Utrum perseverantia sit pars fortitudinis. 556
— III. Utrum constantia pertineat ad perseverantiam. 557
— IV. Utrum perseverantia indigeat auxilios gratiæ. 559

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mollities opponatur perseverantiæ. 561
— II. Utrum perseverantiæ opponatur pertinacia. 563

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fortitudo sit donum: 565
— II. Utrum quarta beatitudo (scilicet, Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam) respondeat dono fortitudinis. 567

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. 568
— II. Utrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. 570

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum temperantia sit virtus. 573
— II. Utrum temperantia sit specialis virtus. 575
— III. Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes. 577
— IV. Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes tactus. 579
— V. Utrum circa proprias delectationes gustûs sit temperantia. 582
— VI. Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. 584
— VII. Utrum temperantia sit virtus cardinalis. 586
— VIII. Utrum temperantia sit maxima virtutum. 588

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum insensibilitas sit vitium. 590
— II. Utrum intemperantia sit puerile peccatum. 592
— III. Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia. 595
— IV. Utrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile. 598

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

ARTICULUS I. Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, et modestiam. 600

QUÆSTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum verecundia sit virtus. 603
— II. Utrum verecundia sit de turpi actu. 606
— III. Utrum homo magis verecundetur a personis magis conjunctis. 609
— IV. Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. 611

QUÆSTIO CXLV.

De honestate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum honestum sit idem virtuti. 613
— II. Utrum honestum sit idem quod decorum. 915
— III. Utrum honestum differat ab utili et delectabili. 617
— IV. Utrum honestas debeat poni pars temperantiæ. 619

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinentia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum abstinentia sit virtus. 621
— II. Utrum abstinentia sit specialis virtus. 623

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum jejunium sit actus virtutis. 625
— II. Utrum jejunium sit actus abstinentiæ. 627
— III. Utrum jejunium sit in præcepto. 629
— IV. Utrum omnes ad jejunia ecclesiæ teneantur. 631
— V. Utrum convenienter determinentur tempora jejunii ecclesiæ. 634
— VI. Utrum requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat. 637
— VII. Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. 639
— VIII. Utrum convenienter jejunantibus indicatur abstinentia a carnibus, et ovis, et lacticiniis. 641

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum gula sit peccatum. 644
— II. Utrum gula sit peccatum mortale. 646
— III. Utrum gula sit maximum peccatorum. 648
— IV. Utrum convenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones : præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose. 650
— V. Utrum gula sit vitium capitale. 651
— VI. Utrum convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium et hebetudo mentis circa intelligentiam. 653

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum materia sobrietatis sit potus. 656
— II. Utrum sobrietas sit per se virtus specialis. 658
— III. Utrum usus vini totaliter sit illicitus. 659
— IV. Utrum sobrietas magis requiratur in majoribus personis. 661

QUÆSTIO CL.

De ebrietate, inquatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum ebrietas sit peccatum. 663
— II. Utrum ebrietas sit peccatum mortale. 665
— III. Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum. 667
— IV. Utrum ebrietas excuset à peccato. 669

QUÆSTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum castitas sit virtus. 671
— II. Utrum castitas sit virtus generalis. 672
— III. Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia. 674
— IV. Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem. 676

QUÆSTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum virginitas consistat in integritate carnis. 678
— II. Utrum virginitas sit illicita. 681
— III. Utrum virginitas sit virtus. 684
— IV. Utrum virginitas sit excellentior matrimonio. 687
— V. Utrum virginitas sit maxima virtutum. 690

QUÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum materia luxuriæ sint solum concupiscentia et delectationes venereæ. 692
— II. Utrum nullus actus venereus possit esse sine peccato. 694
— III. Utrum luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum. 696 6/
— IV. Utrum luxuria sit vitium capitale. 698
— V. Utrum convenienter dicatur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri. 700

QUÆSTIO CLIV.

De luxuriæ partibus, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam. 703
— II. Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. 707
— III. Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum. 712
— IV. Utrum in tactibus et osculis consistat peccatum mortale. 714
— V. Utrum pollutio nocturna sit peccatum. 717
— VI. Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ. 720
— VII. Utrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro. 722
— VIII. Utrum adulterium sit determinata species luxuriæ, ab aliis distincta. 725
— IX. Utrum incestus sit determinata species luxuriæ. 727
— X. Utrum sacrilegium possit esse species luxuriæ. 730
— XI. Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ. 732
— XII. Utrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ. 733

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, et primo de continentia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum continentia sit virtus. 736
— II. Utrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus. 738
— III. Utrum subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. 741
— IV. Utrum continentia sit melior quam temperantia. 743

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus. 746
— II. Utrum incontinentia sit peccatum. 749

ARTICULUS III. Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus. 754
— IV. Utrum incontinens iræ sit pejor quam incontinens concupiscentiæ. 754

QUÆSTIO CLVII.

De clementia et mansuetudine, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum clementia et mansuetudo sint pœnitus idem. 756
— II. Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus. 759
— III. Utrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ. 761
— IV. Utrum clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. 763

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum irasci sit licitum. 766
— II. Utrum ira sit peccatum. 768
— III. Utrum ira sit peccatum mortale. 771
— IV. Utrum ira sit gravissimum peccatum. 773
— V. Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles. 775
— VI. Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia. 777
— VII. Utrum convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, et blasphemia. 779
— VIII. Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ. 780

QUÆSTIO CLIX.

De crudelitate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum crudelitas opponatur clementiæ. 782
— II. Utrum crudelitas a sævitia sive feritate differat. 784

QUÆSTIO CLX.

De modestia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum modestia sit pars temperantiæ. 786

ARTICULUS II. Utrum modestia sit solum circa exteriores actus. 788

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, et primo de humilitate, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum humilitas sit virtus. 790
— II. Utrum humilitas consistat circa appetitum. 793
— III. Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere. 795
— IV. Utrum humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ. 798
— V. Utrum humilitas sit potissima virtutum. 800
— VI. Utrum convenienter distinguantur secundum beatum Benedictum duodecim gradus humilitatis; scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere deflixis in terram aspectibus, etc. 803

QUÆSTIO CLXII.

De superbia, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum superbia sit peccatum. 807
— II. Utrum superbia sit peciale peccatum. 810
— III. Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto. 812
— IV. Utrum convenienter a Gregorio assignentur quatuor superbiæ species: scilicet æstimare bonum a seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet. 815
— V. Utrum superbia sit peccatum mortale. 819
— VI. Utrum superbia sit gravissimum peccatorum. 821
— VI. Utrum superbia sit primum omnium peccatorum. 824
— VIII. Utrum superbia debeat poni vitium capitale. 826

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum primum hominis peccatum fuerit superbia. 837

ARTICULUS II. Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. 830
— III. Utrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. 833
— IV. Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. 835

QUÆSTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mors sit pœna peccati primorum parentum. 837
— II. Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. 841

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. 847
— II. Utrum fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. 849

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio. 852
— II. Utrum studiositas sit pars temperantiæ. 854

QUÆSTIO CLXVII.

De curiositate, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas. 856
— II. Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem. 860

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in exterioribus motibus corporis sit alia qua virtus. 863

ARTICULUS II. Utrum in ludis possit esse aliqua virtus. 866
— III. Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum. 869
— IV. Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum. 871

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium. 874
— II. Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali. 877

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur. 881
— II. Utrum convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. 883

TRACTATUS DE PROPHETIA.

QUÆSTIO CLXXI.

De prophetiæ essentia, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum prophetia pertineat ad cognitionem. 886
— II. Utrum prophetia sit habitus. 889
— III. Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium. 892
— IV. Utrum prophetia per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. 895
— V. Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. 897
— VI. Utrum ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa. 899

QUÆSTIO CLXXII.

De causâ prophetiæ, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum prophetia possit esse naturalis. 902

ARTICULUS II. Utrum prophetica revelatio fiat per angelos. 905
— III. Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. 906
— IV. Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam. 908
— V. Utrum aliqua prophetia sit a dæmonibus. 911
— VI. Utrum prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum. 913

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam. 915
— II. Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti novæ rerum species, an solum novum lumen. 918
— III. Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. 921
— IV. Utrum prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. 924

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ et comminationis. 926
— II. Utrum excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. 929
— III. Utrum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam. 932
— IV. Utrum Moises fuerit excellentior omnibus prophetis. 935
— V. Utrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis. 937
— VI. Utrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum. 939

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum anima hominis rapiatur a divina. 943

ARTICULUS II. Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quam ad vim appetitivam. 945
— III. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. 948
— IV. Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus. 951
— V. Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. 953
— VI. Utrum Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit à corpore separata. 955

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem, et primo de gratia linguarum, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis. 958
— II. Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ. 961

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia sermonis, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. 964
— II. Utrum gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda. 968
— II. Utrum mali possint miracula facere. 972

FINIS INDICIS TOMI QUINTI.

A1
13

VESONTIONE. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.